STUDIES IN THE PRAMĀṆA-RATNA

[A treatise on Bhāṭṭa epistemology with manuscript,
Its decipherment, Sans. commentary & Eng. translation]

Biswarup Saha, M. A., Ph. D.
Kāvya-nyāya-tarkatīrtha
Diploma in German language
M. Phil. in Oriental Studies (A. S.)

Published by :
Shyamapada Bhattacharya
Sanskrit Pustak Bhandar
38, Bidhan Sarani.
Calcutta — 700 006.

First Published : 1991

Price : Rs. 250.00

Laser Setting by :
WELCOM ASSOCIATES,
78B, Manasatola Lane,
Calcutta — 700 023.

Printed by :
Subrata Bhattacharya,
Impressive Impression.
10, Kartik Bose Street.
Calcutta — 700 009.

CONTENTS

	Page/Folio
Dedication	iii
Preface	v–viii
Contraction & other Notation	ix–x
सङ्कोचसंस्तवः	xi
The Nature of this 'Studies'	xiii
Manuscript of Pramāṇaratna	१–१८

Chapter — I : Introduction — प्रास्ताविकम्

1.	मीमांसाशब्दार्थः (Meaning of Mīmāṁsā)	1-3
2.	मीमांसायाः प्रयोजनम् (utility of Mīmāṁsā)	3-4
3.	मीमांसाशास्त्रस्य प्रकाशः (Emergence of Mīmāṁsā).	4-6
4.	मीमांसकानामितिहासः (History of Mīmāṁsakas)	6-18
5.	मीमांसादर्शनस्य विषयः (subject matter of Mīmāṁsā)	18-19

Chapter — II : Pramāṇaratna with Commentary

1.	प्रामाण्यपरिच्छेदः	20-34
2.	प्रत्यक्षपरिच्छेदः	35-43
3.	अनुमानपरिच्छेदः	44-59
4.	शब्दपरिच्छेदः	60-76
5.	उपमानपरिच्छेदः	77-78
6.	अर्थापत्तिपरिच्छेदः	79-82
7.	अभावपरिच्छेदः	83-88

CONTENTS

Page

3. Establishment and Nature of Authority 198-203
4. Function of Word 203-206
5. Logical Structure of a Sentence 206-211
   (i) Expectancy 208
   (ii) Compatibility 209
   (iii) Contiguity 209-210
   (iv) Purport 210-211
6. Classification of Authority 211-213

Chapter VIII : Comparison

1. Etymological Meaning of Comparison 214
2. Different Veiws on the Nature of Comparison 214-215
3. Nature of Comparison 215-220
   (i) Naiyāyikas' View on Nature of Comparison 215-217
   (ii) Mīmāṁsakas' view on Nature of Comparison 217-220

Chapter IX : Presumption

1. Nature and Definition of Presumption 221-222
2. Establishment of Presumption 223-225
3. Classification of Presumption 225-226

Chapter X : Negation

1. Nature and Definition of Negation 227-228
2. Different Theories of Negation 228-233
   (i) The Prabhakarite Theory of Negation 229
   (ii) The Buddhist theory of Negation 229-230
   (iii) The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Negation 230-232
   (iv) The Bhttarian Theory of Negation 232-233

CONTENTS

Page

3. Classification of Negation 234

4. Conclusion 334-339

   (i) Concurrence 235-236

   (ii) Tradition 236-237

   (iii) Intuition 237-238

   (iv) Popularly Acclaimed Knowledge 238

   (v) Hypothetical Argument 238-239

Select Bibliography 241-247

Glossary-cum-Index 249-260

Index of Couplets 261-262

I am dedicating to the learned for their judgment my 'Studies' in the Pramāṇaratna of Raghunātha along with its decipherment, which has not been previously done. This 'Studies' by subtle and penetrating intellect illuminates the means of knowledge :

sūkṣma-bedhekṣaṇa-dyotyā
jñānopāya-prakāśikā /
asmābhiḥ sphuṭitā yasyāṁ
raghunāthasya granthanā //
seyaṁ pramāṇaratnasya
mīmāṁsā 'pūrva-carcitā /
vicārārthaṁ yathā-yogyaṁ
vibudhebhyaḥ samarpyate //

PREFACE

The present work, 'Studies in the Pramāṇa-ratna' concentrates on a survey of the Mīmāṁsā epistemology. The material is contained in a manuscript entitled Pramāṇaratna by Raghunātha, deposited in the Manuscripts Library of the Asiatic Society of Calcutta. The present work, based on this manuscript, is entitled :

Studies in the Pramāṇa-ratna

[A treatise on Bhāṭṭa epistemology with manuscript,

Its decipherment, Sans. commentary & Eng. translation]

This 'Studies' is divided into ten chapters. The first chapter is introduction (prāstāvikam) which deals with the salient features and meaning of the word 'mīmāṁsā' and a brief history of the Mīmāṁsā philosophers. Beisdes, this chapter expresses the utility of Mīmāṁsā philosophy. The second chapter covers the decipherment of the manuscript of Pramāṇaratna along with its commentary in Sanskrit. In the third chapter I have endeavoured to translate the text as popularly as possible so that even a reader without any previous knowledge of the subject and without having conversant with the technicalities of the topic can have a clear understanding of the text. Then in the ensuing seven chapters epistemological views of the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas with special reference to the Pramāṇaratna are discussed. Besides these, I have also appended a select Bibliography and a Glossary-cum-Index which facilitate the reader in going through the 'Studies'.

The Pramāṇaratna, which literally means gem of the source or means of valid knowledge, is a primer and is intended for the beginners. This treatise is a stepping-stone of the higher authoritative texts of the Bhāṭṭa school of the Pūrva-mīmāṁsā. It deals with the six means of valid knowledge, viz., perception, inference, verbal authority, comparison, presumption and negation. The discussion on various pramāṇas proves that the author is well-versed in the Bhāṭṭa mīmāṁsā epistemology and he has mainly followed Kumārila Bhaṭṭa in preparing his Pramāṇaratna.

In his 'Mīmāṁsādarśana' Maṇḍan Miśra Śāstrin states that what Raghunātha Bhāṭṭācārya wrote on Mīmāṁsā Śāstra is known as Mīmāṁsāratna. The work deals with the means of knowledge (pramāṇas), objects of knowledge (prameyas) and

injunctions (vidhis). The manuscript of the first portion of this work is named in the catalogue of the Kavīndrācārya Sarsvatī Library in Benares. This Library was associated with a famous scholar of that name who was contemporary with the Mughul emperor Shah Jahan (1627-1658 A.D.). But this library is not existent at present. So the first portion dealing with the pramāṇas remains difficult to trace. However, Maṇḍan Miśra opines that internal evidence shows that the author of the Mīmāṁsāratna belonged to c. 16th century A.D. The surname Bhaṭṭācārya testifies that the author was a Bengalee Brāhmaṇa. The term 'ratna' associated with the two works, Mīmāṁsā and Pramāṇa, is also suggestive of accepting Raghunātha, as the author of these two works, Mīmāṁsāratna and Pramāṇaratna, about whom very little knowledge is available to us.

The manuscript belonging to the Asiatic Society, appears to be of 300-350 years old, as its style of writing, scripts etc. evince. It is probably copied from the archetype or autograph by a Bengalee copist. The adscripts in this copy, though in Sanskrit language, are presented in Bengali scripts, not in devanāgarī. Here it is also notable that this manuscript is almost correct. It is country-made paper manuscript, copied in devanāgarī scripts except adscripts, as already noted. The pagination is with devanāgarī numerals. It contains 18 folios, measuring 13 by $4\frac{1}{2}$ inches with 18 lines in each folio. Each line has 38 to 42 syllables.

If we accept that the present copy is 300 or 350 years old, the time of its composition becomes the sixteenth century A. D. On these grounds told above, it would not be inconsistent to assert that Raghunātha, the author of the Pramāṇaratna is the same person who wrote the Mīmāṁsāratna as well, and hence his date would be 16th century A.D. More precisely speaking, that would be the early part of the first half of the 16th century. He must be predecessor of, rather than the contemporary with the author of Mānameyodaya, the first Nārāyaṇa Bhaṭṭa (1560-1656 A.D.), because in the Pramāṇaratna we find no influence of the Mānameyodaya. One may notice influence of the Pramāṇaratna of Gāgābhaṭṭa's (1630-1700 A.D.) discussion of fallacies. Its beginning and concluding verses suggest the author as a devotee of Lakṣmīdhara or Kṛṣṇa.

It is said that the Pramāṇaratna is unfortunately unknown. An authentic edition of such an important treatise is not even easily

available. It is really pity that there is no extant commentary, so that a commentary is composed with this 'Studies'. A careful study of the Pramāṇaratna inevitably reveals that it is the best introduction of the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas' epistemology for the learner. The text contains all relevant informations. The author is aware of the latest views on many controversial issues of epistemology. But he is anxious to avoid all subtlties and controversial topics that may be beyond the comprehension of the beginners. Often the author adheres to Kumārila and Pārthasārthi, but he does not identify himself with them. This shows his distinction. He faithfully elaborates the epistemologists' views, but does not fail to introduce an addition and correction in his own school. This shows his objectivity and faith.

The originalities of the text Pramāṇaratna lies in the classificatioan of laukika sannikarṣa or ordinary sense-object contact named saṁyukta-samaveta-samaveta-samavāya and to the question like what the case of this sannikarṣa is, he responds 'tadvarti-vastutva-grahe caturthaḥ'. As for example, earth may be taken to be connected with the contact of smell which is concerned with a olfactory sense organ, so earth or Pṛthivī may be designed to gandha-saṁyukta-saṁyuktā (connected with the contact of smell). The smell is an inherent quality or property of earth ; smellness inheres in smell and in that smellness there exists an inherent relation of essential property, i.e., vastutva. So in the knowledge of essential property that lies in smellness there is a distinct sense-object contact termed saṁyukta-samaveta-samaveta-samavāya. The term tadvartti implies gandhatvādi-vartti and vartti means vṛtti or existence.

There is extensive quotation in the Pramāṇaratna from both the Ślokavārttika and the Tantravārttika of Kumārila Bhaṭṭa. The text has many qualities such as placid and easy-going style of writing. Reading of even isolated passages is to recall high sensitivity and logicality of Raghunātha's statements and the context. His task is fraught with fastidiousness. Fastidiousness is traced in the establishment of knownness and prime Unprecedented in the beginning of the text. In the initial section (pariccheda) Raghunātha very thoroughly examines the vexed problem of epistemology, namely, the validity and invalidity of knowledge. He seems to reconcile the conflicting claims of the opponents, the Buddhists and the Naiyāyikas. In ensuing six chapters he

discusses the sixfold means of knowledge where six types of the validity sustain. Towards the end of the treatise Raghunātha examines the utility and function of the six means of knowledge.

However, it may be noted that there are some verses after colophon, which have clumsy, indecisive, dotted and illegible letters discomfiting one to a great extent to infer what the appropriate letters would be. But it is easy to understand that these verses are not connected with the text Pramāṇaratna, but of merely exaggerated praśasti or dedication because the hand-writing differs from that of what is previously done upto the colophon. So these verses are regarded as pollution and likely excluded in the Pramāṇaratna of Raghunātha. Besides, there are several lacunae in folio 9.

It is known to all that none can read all that has been written on epistemology or consciously remember all that he has read and made his own. In the foot-notes I have tried to acknowledge my obligations to books I have drawn out, but I feel that I have not been able to record all of them. I should note here my indebtedness to my revered teachers Pdt. Dinanath Tripathi Navatīrtha, Research Professor in Philosophy, Sanskrit College, Calcutta, Prof. Anantalal Thakur, Ex-Director, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna and Ex-Professor of the Asiatic Society, Calcutta and Ptd. Mrinalkanti Tarkatarkatīrtha and Sri Paradip Kumar Ghosh Kāvyatīrtha, M.A. (Double), Dip. in German & French, who always helped me to prepare this 'Studies'. I also express my gratitude to Prof. Jagannath Chakravorty, D. Litt., Ex-Secretary of the Asiatic Society, for giving me permission to have the xerox copy of the Pramāṇaratna. My thanks are due to Sri Shyamapada Bhattacharya of Sanskrit Pustak Bhandar and the Printer for their valuable services.

If any error is there, it is mine. But, in fine, I still echo Kumārila's words :

tad vidvāṁso 'nugṛhṇantu
citta-śrotraiḥ prasādibhiḥ /
santaḥ praṇayi-vākyāni
gṛhṇanti hyanasūyavaḥ //
na cātrātīva kartavyaṁ
doṣa-dṛṣṭi-paraṁ manaḥ /
doṣo hyavidyamāno 'pi
taccittānāṁ prakāśate //

Śv., 3 & 4, p. 1

CONTRACTIONS & OTHER NOTATIONS

As.	::	Artha-saṁgraha
Bc.	::	Bhāṭṭa-cintāmaṇi
Bh.	::	Bhāmatī
Cit.	::	Citsukhī's Tattvapradīpikā
Iṣṭ.	::	Iṣṭasiddhi
Kā	::	Kārikāvalī
Ki.	::	Kiraṇāvalī
Mm.	::	Mānameyodaya
Ms.	::	Mānasollāsa
Mb.	::	Mīmāṁsā (- darśana -) bhāṣya
Md.	::	Mīmāṁsā-darśana
Nb.	::	Nyāya (- drśana -) bhāṣya
Nd.	::	Nyāya-darśana
Ni.	::	Nītitattvāvirbhāva
Nk.	::	Nyāya-kandalī
Nkl.	::	Nyāya-kusumāñjali
Nl.	::	Nyāya-līlāvatī
Nm.	::	Nyāya-mañjarī
Nmv.	::	Nyāya-muktāvalī
Nr.	::	Nyāya-ratnākara
Nrk.	::	Nyāya-ratnākara
Ns.	::	Nyāya-sāra
Nv.	::	Nyāya-vārttika
Nvi.	::	Naya-viveka
Nvt.	::	Nyāya-vārttika-tātparya
Nvtṭ.	::	Nyāya-vārttikatātparya-ṭīkā
Pb.	::	Praśastapāda-bhāṣya
Plm.	::	Paramalaghu-mañjuṣā
Pm.	::	Pramāṇamīmāṁsā
Pp.	::	Prakaraṇa-pañcikā
Pr.	::	Pramāṇa-ratnạ

Pv.	::	Pramāṇa-vārttika
Pvi.	::	Prabhākaravijaya
Sd.	::	Sāhitya-darpaṇa
Sds.	::	Sarva-darśana-saṁgraha
Śdī.	::	Śāstra-dīpikā
Śl.	::	Śloka
Sp.	::	Sapta-padārthī
Stk.	::	Sāṁkhyatattva-kaumudī
Śv.	::	Śloka-vārttika
Tb.	::	Tarka-bhāṣā
Tc.	::	Traditional Couplet
Trk.	::	Tārkika-rakṣā
Tr.	::	Tantra-rahasya
Ts.	::	Tarka-saṁgraha
Tsr.	::	Tantra-siddhānta-ratnāvalī
Tt.	::	Traditional Statement
Ṭṭī.	::	Ṭupṭīkā
Tts.	::	Tattva-saṁgraha
Tv.	::	Tantra-vārttika
Vs.	::	Vaiśeṣikasūtropaskāra
Vp.	::	Vedānta-paribhāṣā
Vpṭ.	::	Vedānta-paribhāṣā-ṭīkā
p.	::	page
pp.	::	pages

No. of page within bracket indicates that of folio and line, here it also be noted that Roman numerals indicate folio numbers and the Arabics the page numbers in case of the Pramāṇa-ratna.

सङ्कोचसंस्तवः

अ. अर्थसंग्रहः
उ. उपनिषद्
खृ. खृष्टाब्दः (खृष्टजन्मनः परम्)
खृ. पू. खृष्टजन्मनः पूर्वम्
चो. चोदनासूत्रम्
छा. छान्दग्य-
टी. टीका
त. र. तन्त्ररहस्यम्
त. सं. तर्कसंग्रहः
तं. वा. तन्त्रवार्तिकम्
तै. तैत्रिरीय-
न्या. कु. न्यायकुसुमाञ्जलिः
न्या. द. न्यायदर्शनम्
न्या. भा. न्यायभाष्यम्
न्या. म. न्यायमञ्जरी
न्या. मा. न्यायमाला
न्या. वि. न्यायविन्दुः
प. त. पञ्चतन्त्रम्
पा. पाणिनिसूत्रम्
पा. गृ. सू. पाराशरगृह्यसूत्रम्
पृ. पृष्ठम्
प्र. पं. प्रकरणपञ्चिका
प्र. वा. प्रमाणवार्तिकम्
प्र. समु. प्रमाणसमुच्चयः
बृ. बृहती
बौ. भा. बौद्धतर्कभाषा
भा. चि. भाट्टचिन्तामणिः
म. भा. महाभाष्यम्
मा. माण्डूक्य-
मान. मानमेयोदयः
मी. भा. मीमांसाभाष्यम्
मी. सू. मीमांसासूत्रम्
य. प्र. यज्ञतत्त्वप्रकाशः
रा. रामायणम्
वे. प. वेदान्तपरिभाषा
व्यु. व्युत्पत्तिवादः
श. दि. शंकरदिग्विजयः
श. प्र. शब्दशक्तिप्रकाशिका
शा. दी. शास्त्रदीपिका
श्लो. वा. श्लोकवार्तिकम्
स. द. सं. सर्वदर्शनसंग्रहः

THE NATURE OF THIS 'STUDIES'

The nature of this 'studies' would be clear in the light of Śālikanātha's proclamation that the propounders of the different schools of philosophy have mentioned various disputes regarding the nature, the number, the object and the result of cognitive means. For having some acquaintance with them is here composed a treatise on the means of valid knowledge :

svarūpasaṁkhyārthaphaleṣu vādibhiḥ
yato vidādā bahudhā vitenire /
tato vyaṁ tatpratibodhasiddhaye
pramāṇapārāyaṇamārabhāmahe //

Pp., p. 112 (vi. 1)

नमो गणेशाय ॥ आनन्दस्फुरितान्तर्यो निर्माय्यैककलेवरं । उपास्महे तादृशं यं नीलाचलगं महः ॥ लक्ष्मीवक्त्रकृपाले
शगलिताशेषदुर्गतिः । प्रमाणतत्त्वे विद्वद्भ्यो रघुनाथः प्रयच्छति ॥ इह तावदल्पवित्तव्ययायाससाध्याः प्राण (1)
कृतां व्यवहाराः संभवन्ति सन्देहादपि यथा तथा तदितरे तु विशेषतस्तु वैदिकाः न प्रामाण्यनिश्चयं विनेति त
दर्थमिदं विचार्यते किं प्रामाण्यं गुणादेवोत्पद्यते ज्ञायते च ज्ञानान्तरेण वा तस्मादेवोत्पद्यते ज्ञायते च स्वत
एव स्वाश्रयेणैव तत्र स्वत एवेति पक्षः उपपन्नतरः गुणस्य तद्धेतुत्वे मानाभावात् तस्य नियतात्वयः तर्हि किंप
र्थ इति चेन्न विशेषणस्यासिद्धेः वैदिकप्रमाणं व्याप्तेनाशात् तत्रापीश्वरप्रमैव गुण इति चेन्न तदनुगमकत्वेपकामा
वात् गुणानपेक्षतयैव तदुपपत्तेः क्वचिदवयवस्य प्रमाजननसामर्थ्यप्रतिबन्धकदोषाभावस्यापेक्षणायैवेति चेत् ।
तर्हि दोषाभावो हेतुर्नैवं प्रतिबन्धकाभावान्तरतुल्यः सः तर्हि मन्यत्रापि प्रतिबन्धकाभावोन हेतुरिति चेत् सत्यं
सति प्रतिबन्धके कार्यानुत्पादस्य कारणीभूतवत्त्वादेरभावात् कारणतादिशक्तिस्तदवच्छेदिकाया ...

या प्रतिबन्धकत्वाददर्शनेन तदितरत्रैव व्यवतिष्ठते तर्हि फलानुपहितं कारणं न स्यादिति चेन्नेदमनिष्टं
निरुक्तकाम्यविवेकेन्यायरत्नमालायामिदस्यष्टमेवोक्तं कारणशक्तेः स्वयं योगि कान्योन्यादेनिमित्तीकृत्य (2)
वर्त्तमाना नान्यत्र वर्त्तते न ह्येतत्र स्पष्टं सकं कोपि स्वप्नेऽपि नमावचष्टे कथं तर्हि फलानुपधानदशायां दण्डादौ ध
धीश्व वर्त्तत इति चेत् सन्देहादेव । शक्तावेव वा किं मानमिति चेत् कारणाकार्यानुगतमतिरेव न हीयं नैतान
नुगतेनानन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्त्तिता रूप्येणोपाधिनात्मा यथादिवन्तुतगदोषग्रस्तेनशक्योपपादा ।
अपि च नियमप्रागभावयोः कारणताघटकयोरननुगतयोर्ज्ञानं प्रवृत्तिस्याविके प्रतिव्याप्तियातान्तकानम
मिति प्रत्यक्षावनेतत्वेज्ञातं कल्प्यं तदपेक्षया लाघवं स्वज्ञानेष्टेक शक्तिाकल्पनमेव न्यायः अत एव स्वरूपसं
बन्धविशेष एव तत्त्वमित्यपि शुद्धं दण्डादेः स्वरूपस्य निःसंबन्धिनः स्वसंबन्धित्वात् प्रामाण्यव्यवहारकारक ... संभवना
दन्यथा अभावे आधिकं रूपस्वरूपेणैव दन्नजलाञ्जलिः स्यात् सत्यां च शक्तौ अदृष्टं न गुणान्तरं नवाभावना ...

...कर्मजन्यापूर्वसाधनत्वात् ... प्रामाण्यं ... नियतः

संस्कार...: स्वीकार्य इत्यपि श्रेयः विहितकर्मादिताशक्तिः शुभादृष्टं निषिद्धकर्मादितात्तद्वद् दृष्टं अकुश
लादिता भावनेत्यङ्गीकृते: यथाहुः कर्मभ्यः प्राग् योग्यस्य कर्मणः पुरुषस्य वा । योग्यता शास्त्रगम्या या ③
सा परापूर्वमिष्यते । कर्मणो योग्यता उत्पत्तिः परमापूर्वजननसामर्थ्यं पुरुषस्य तु फलसामर्थ्यं परमापू
र्वाख्यं ॥ अथैवमप्रामाण्यमपि स्वत एव स्यात् ... तस्य दोषाभावस्य प्रमाजननसामर्थ्य अनिवंधकगु
णाभावार्थ इति चेन्न वेदस्याप्रामाण्यापत्तेः न चेष्टापत्तिः तज्जन्यज्ञानस्य अनाप्तोक्तत्वाच्च ... चाद्य ... वाद
गमस्य बलवत्त्वात् न च यागादिर्नस्वर्गसाधनमिति कस्यापि धीरस्ति तस्मात् प्रामाण्ये तिष्ठति त्याहतं स्वतो
ऽप्रामाण्यमिति ॥ ज्ञायते च प्रामाण्यं स्वतस्तेनैव ज्ञानेन तथाहि प्रामाण्यं नाम ज्ञाने यदधीनः प्रमाण
व्यापारः तद्यार्थतथात्वं तदुक्तमिदमेव ज्ञानस्य प्रामाण्यं यदर्थस्य तथात्वं ... नात तत ... यो ... त्वमिति ज्ञा
ने स्वपनेव परिच्छिद्यते । नत्वकारणगुणज्ञानं ... इति संवादादिना ... तत्कारणतान्तरेण

दं रजतमिति भ्रमेणैव बोध्यते अपि तु कारणदोषज्ञानेन नेदं रजतमिति ज्ञानांतरेण वेत्यप्रामाण्यं परत
तौ निर्णीयत इत्युच्यते । नन्वेवं घटादिकमेवप्रमास्यादिति चेन्न यथा कालादिर्घटत्ववानपि न घटसं ④
न्धवविशेषाभावात्तथा घटादिर्घटत्ववानपि नप्रमासंबंधविशेषाभावात् । यस्मात्तु जवस्य विशेषे
प्रकारवत्त्वासैव प्रमा एतत्प्रामाण्यं प्रहृतौपाधिकमतो स्यात्तु याद साप्रामाण्यं ... ज्ञानानि अप्रा
प्रामाण्यनिश्चयो न प्रहृतौपाधिको भिन्नविशेष्यकत्वात् तस्य परतो ज्ञेयत्वेपि न क्षतिः प्रहृतौपाधिकत्वे
न सप्रयोजनस्यैवेदविवार्थत्वात् । ज्ञाने प्रामाण्यनिश्चये तत्प्रामाण्यसंशये विषये संशयः स्यादिति
तन्निराकरणार्थं सापपेक्षणीय इति चेन्न प्रामाण्यज्ञानप्रामाण्ये संशयाधीनसंशयस्यतेनाथानुत्पे
दात् । तस्माद्यन्निश्चयाप्रहृतिस्तदेव निर्णयं तद्यार्थतथात्वमेव तस्य च स्वाश्रयदुष्टकारणत्वादि
शंकया शंकायां कारणदोषानिरसनीयः । बाधितविषयत्वशंका चीनायांतस्यां इदं ज्ञानं घटविशेष्य...

घटविशेष्यकज्ञातताजनकत्वात् इत्यादिनायज्ञानविशेष्यकमवधारणं तत्प्रतत्यव. तदादुनार्वार्थाः।
ननु प्रमाणमित्येवं प्रत्यक्षादिनगृह्यते। न वेत्थमगृहीतेन व्यवहारो व कल्पते। इति पूर्वपक्षयित्वा प्रमाणं 5
गृहणात्पूर्वं स्वरूपेणैव संस्थितं। निश्चयेत्पुं स्वकार्येषु गृह्यते प्रत्ययांतरैः। तेनापि ज्ञायमानत्वं प्रामाण्ये नो
पयुज्यते। विषयात्तु भवाप्यत्र पूर्वस्मादेव लभ्यत इति॥ ननु ज्ञाततायदि ज्ञानकार्यता तदा ज्ञाततानिका
यास्तस्याः ज्ञानोपायः कथ्यतां। अथ ज्ञाने नाहितो विषयताविशेषः सा वाच्यं तर्हि विषयतायां किं मान
मितिचेत् ज्ञातो घट इति प्रत्यक्षमेवतत्र मानं न च ज्ञानस्वरूपमेवास्य विषय इति वाच्यं घटज्ञानविष
यो घट इति ज्ञानवाचकातिरिक्तेन विषयपदेन तद[illegible]र्थविवरणात्। अपि च घटस्य ज्ञानविषयता
न ज्ञानमात्रं पटमात्रे ज्ञानस्यापि तथात्वापत्तेः किंतु ज्ञानविशेषः स च विशेषो दुर्निरूपः। अपि च ज्ञाने
च्छाप्रयत्नसंस्काराणां विषयेण सह संबंधो लाघवादेक एवोचितः। न चैतं समवायो पि स्यादिति [illegible] स्यादेव घटित

मात्रेण निर्वाहः स्यात्तथा वायोः स्पर्शसमवायवतो रूपवत्त्वापत्तेः अतो रूपादिभिः सहाधिकरणतासंबंधो
प्यपरः संबंधः स्वीकार्यः ततश्चतेनैवान्यथासिद्धिः। किंच घटोयमिति ज्ञानानंतरं ज्ञातोयं घट इति वस्तुमेवज्ञा 6
यते न च ज्ञानस्य चाक्षुषत्वं संभवतीति व्यतिरिक्तैव सा उपनीतं स्याद्योग्यमपि चाक्षुषमिति चेत् किं तस्योप
नायकं न तावत्स्वप्रकाशत्वमर्यादया स्वयमेव स्वस्य विषयत्वे प्रत्यक्षविषयतानियामको योर्विषयतदिंद्रिय
सन्निकर्षयोरभावेनज्ञानानुपपत्तेः। नापि मनः ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वे ज्ञानात्मना मनोतींद्रियत्वप्रतिपादकैर्यत्र
ज्ञानमतींद्रियमित्यादिभिर्विरोधोपपत्तेः प्रकृतिविशेषाच ज्ञानमात्रस्य योग्यत्वे गुरुत्वज्ञानानंतरमिच्छानन्या
स्यात्तु ज्ञानप्रत्यक्षत्वं प्रत्यक्षपरमाणुवत् मतउद्भूतं ज्ञानमेव योग्यमिति वा अन्यदेवाधिकं विद्याकल्प्यं तदु
भयमपि गुरु ज्ञाने प्रत्यक्षयोग्यताकल्पनोत्तरकालीनकल्पनत्वयान्योन्याश्रय[illegible]। अपि च ज्ञान
स्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमे तेनैव प्रत्यक्षीभूतया वद्विषयान्यथासिद्ध्या यावदाद्यप्रत्यावश्यं न। नहि प्रत्य
न च ज्ञाततायामप्यात्मज्ञानजन्यायां ज्ञाततानन्ताऽन[illegible]दुर्वारा [illegible] ज्ञातताया [illegible]
आत्मनो अभेदात् आत्मप्रत्यक्षत्वे च प्रत्यक्षदावित्थगुणस्यापि योग्यतोति [illegible] विधारो [illegible]

स्वत्वाख्याविरुद्धधर्माध्यासं विना तयोर्भेदमानमस्तीत्यादिकं॥ अपि च मनःशुद्धमेव ज्ञाने प्र[illegible]पयति।
विषयविशिष्टत्वाद्यौपसिद्धान्तादननुभवाच्च नात्यः मनसो बाह्यसन्निकर्षाभावेन तद्विशिष्टज्ञानानु ७
पपत्तेः। ननु विशेषणसन्निकर्षो न हेतुः सति विशेषणज्ञाने विशेष्यसन्निकर्षेण तद्विशिष्टत्वेन कार्य्यविलंबा
भावात् न चैवं लौकिकप्रत्यक्षसामग्र्या अनुमेयवह्न्यादावपि सत्त्वेनानुमित्युच्छेदः। विशेषणसन्निक
र्षस्याहेतुत्वेपि प्रतिबंधकताच्छेदककोटौ निवेशेण लौकिकसन्निकर्षकालीनायाः प्रत्यक्षसामग्र्याः प्र
तिबंधकत्वात् वह्नित्वांशे वह्निविशेष्यकतया तत्र सन्निकर्षापेक्षणादिति चेन्न तथापि विषयताच्छेदकां ४
शे विषयस्य विशेष्यत्वेन सन्निकर्षापेक्षत्वात्। अथ ज्ञानमेवं मानं कथं न चैवं सत्यनुमेयादावपि
मानसप्रत्यक्षसामग्रीसत्त्वेन प्रमाणान्तरोच्छेदः पृथिव्यामितरभेदइत्यप्रसिद्धसाध्यकव्यतिरेकिणि
ज्ञानाख्यसन्निकर्षाभावात् नैवं तथापक्षपमानशब्दयोरुच्छेदो दुर्वारः नोदन्यानुमितौ मानाभावात्

^{न श्र}

अपि च तत्रापि भेदत्वस्य प्रकारत्वार्थं प्रथमोपस्थित्यपेक्षावश्यकीति भेदज्ञाने तद्दर्शिणो भेदस्य [illegible]ना
नेन दुर्लभं अपि च तथापि पर्वतादिविशेष्यकानुमित्युच्छेदः न चालौकिकप्रत्यक्षसामग्रीतोनुमितिसाम ८
ग्रीबलवतीति वाच्यं मानाभावात् उभयोर्भिन्नविषयएव प्रामाण्यस्य त्वदुक्तरीत्या स्थितत्वात् व्यतिरेकि
ण्यनुमितित्वासिद्धेश्च यदपि परामर्शे च व्यतिरेकानुविधायिनि ज्ञाने परामर्शजन्येंद्रियजन्यत्वकल्प
ने गौरवमित्यर्थतो मानांतरत्वमित्युच्यते तदर्थापत्त्यादेरपि मानांतरत्वं दुर्वारं। किं च इंद्रियांतरज
न्यत्वकल्पने गौरवात् आत्ममनोजन्यत्वेन नयसिद्धमेवेति स्यादेव मानांतरोच्छेदो ज्ञानस्य सन्निकर्ष
त्वे। अथ स्तु वज्जिव[illegible]नमिति वदेद्घटाभावइति वच्च नरासिंहाकारमेव विषयांशोप्रवर्तं ज्ञानांतरो
प्रत्यक्षं विषयविशिष्टज्ञानमस्त्विति चेन्न घटज्ञानमिति ज्ञानव्यविशिष्टज्ञानजनकस्य घटज्ञानत्वज्ञा
नस्येंद्रियसंस्कारनद्धद्बोधकालकप्रमाणप्रमाणसमाहारे जन्यत्वकल्पनामपेक्ष्य घटज्ञानताज्ञाधारस

यत्किंचिज्जन्याकार्यत्वादितिप्रमाणमात्रजन्यत्वकल्पनायालघुत्वात् नवनतथापि घटज्ञानत्वप्रकारिकार्थी
रितोनज्ञातेति वाच्यं प्रमाणांतरोपस्थापितस्यप्रकारतयाअपि संभवान्नदंशोग्रहीतग्राह्यितयातस्य न प्रामा ९
ण्यं किंत्वनुवादत्वमात्रमित्यन्यदेतत् ॥ घटज्ञानस्यातीन्द्रियत्वेज्ञाततायाज्ञानजन्यत्वेप्येतेवस्यादित्यप्रत्य
क्षोपलंभस्यनार्थदृष्टिः प्रसिध्यतीति तत्र घटं जानामीत्याकारस्यज्ञानज्ञानस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणाविषयता
उपपत्तेः अस्तिघेषासर्वजनसिद्धा सानप्रत्यक्षरूपोक्तदोषा नवाप्रमाणांतरादिति प्रत्यक्षसिद्धज्ञाततान्यथा
नुपपत्तिप्रवार्थापत्तिरेवेत्येतावान्विशेषः नर्थप्रत्यक्षत्वेसैवनस्यादितिवाच्यं एवमप्युपपत्तेः नहिदृष्टेऽनुपप
न्नंनाम एवंचसतिनप्रत्यक्षोपलंभस्यद्वेकोप्यर्थःप्रसिध्यतीत्येवपरिगंतव्यं वार्त्तिकोक्तादिशाविषयाणांज्ञाना
भेदस्यदुर्वारतापत्तेरिति ॥ तस्मात्सिद्धैवज्ञानातिरिक्ताविषयतानाम सैववज्ञानमात्रेणाहिता ज्ञाततेति प्र
त्यक्षेणाहिता प्रत्यक्षतेति प्रत्यक्षत्वातिरिक्तानुमितित्वेमानाभावात् तथाप्रकटतेति स्मृततेति अनुमित

रिनाद्याहितानुमिततादीति इच्छयाहिता इष्टतेति कृत्ययाहिता कृततेति संस्कारेणाहितासंस्कृततेतिक
थ्यते । अवश्यंचपरेणापीच्छाविषयता या असिद्धमात्रीयता नियमाय संस्कारस्य संविषयतोपपत्तेये ज्ञान १०
विषयतातोतिरिक्तासामंतव्या सा चातिरिक्तानवेत्यन्यदेतत् । अपिचज्ञाधातोः सकर्मकत्वनिर्वाहायागित
जन्यंफलंविषयनिष्ठं स्वीकार्यं सैवचविषयता नच भावनाख्यः संस्कारस्तथा तस्या आत्मनिष्ठत्वात् तथाप
पेक्षाज्ञानस्याकर्मकत्वापत्तेः कथमतीतानागतयोर्ज्ञाततोपपत्तिः धर्मिणोरभावादिति चेन्न सामान्यात्मनाती
तानागतयोरपि धर्मिणोः सत्वात् येनात्मनासत्वेनात्मनास्फुतथात्वं कथमतीतानागतात्मनाज्ञाततेतिचे
त्कवतोपि वा कथमतीतज्ञानाख्यस्वरूपसंबंधीकदाचित्सत्वमेवसंबंधितापर्याजकमितिचेदतिस्पष्टमे
किकाभूर्विकेयमुक्तिरेतन्नहि समाप्येव मस्ति अन्यकालसत्तयापि नन्कालसंबंधोपपादनेजगतस्तथनैर्द
विजदशायामपि धनीस्यादेवेति । अपिच सघटोतीत इति अतीते रतीतास्त्रयोघटोस्तौवान्यथा न यत्वात्

प्रपत्तेः न च प्रत्यक्षस्य बाधः इदानीं तस्यातीतात्वेनैव सतो वर्तमानात्मनाऽसत्त्वात् अतीतात्मना वर्तमानत्वेन तु ना
प्यत्रोपयोगि किन्तु स्वरूपेण तथात्व मत एव अतीतादिरूपेण पृथगीति तत्र वर्तते त्यपि वार्त्तं प्रवृत्ति प्रत्यक्षादानप्रत्य (11)
क्षस्यापि हेतुत्वात् । तस्मात्तदात्मनासतस्तस्यानुभवकर्मता यानुभवहेतुता ज्ञातो घट इति प्रतीतेर्ज्ञाततादे
तुताव दुरपवादा एतेन भावोघटो व्याख्यातः तथापि तन्निष्ठा ज्ञातता सन्निकर्षं विना कथं प्रत्यक्षेति चेन्न कथं
चित् किन्तु तज्ज्ञो व्यवहार प्रयोगादिनानुमेया एवं चानुमितताऽपि व्याख्याता ॥ ननु व्यक्तेः सामान्यमात्मेत्युक्तं तदे
वासिद्धमिति चेन्न धर्मिग्राहकमानेन तस्य [illegible] स्याभिन्नस्यैव सिद्धेः । तथाहि अयं गौरयमपि गौरिति धी
रनुगतमेकं विषयीकरोतीत्यनुभवसिद्धं सा तु किंव्यक्त्याश्रितः [illegible] पदार्थादर्थान्तरमयम् [illegible] पदार्थान्तर्गता
व्यक्तिरेवेति वीक्षायां च वयं कल्पये विशेषयान् सैव च सर्वव्यक्तीनां समानमभिन्नं रूपमिति सामान्यमित्युच्यते नि
त्या च सा उत्पादविनाशप्रतीत्योर्नीलादिविशिष्टप्रतियोगिकत्वावगाहित्वात् नानात्वे ना [illegible]

मेकेति चेद्येन नीलपीताद्यात्मना तथानुभूयते तेनानेका अपितु स्वरूपतः केवलात्मनानादि नायं पीतः किं
तु नील इति वन्नायं गौरित्यपि प्रत्ययो येन स्वरूपतोऽपि भेदः स्यात् एतेनानद्यत्वादयोऽपि व्याख्याताः सदेकम (12)
प्येवं स्यादिति चेद् भवत्येव तदेव वस्तुत्वमित्याख्यायते सद्भेदस्तर्हि न स्यादिति चेन्न सतो घटादेर्भेदस्यापि
प्रतीतेः सत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिको भेदो न स्यादिति चेन्नाभावो न भाव इति प्रतीतेस्तस्याप्यावश्यकत्वात् ।
कथं तर्हि कार्यादीनामभावः कोऽयोभावः कारणादिन इत्यावार्यवचनमिति चेन्नाभेदोऽप्यस्तीत्यभिप्रायेण
तथा च तत एवाहुः न ह्यत्यन्तमभेदोऽस्ति रूपादिवदिहापि न इति । अथाधिकरणान्यत्यन्तानुगतेभ्योऽनुग
तप्रतीतिविषयाभावस्यास्तु भेदोऽभेदश्च कुत इति चेन्न अस्मिन्नधिकरणेषु धर्मिषु अभावत्वाख्यधर्ममात्रक
ल्पनयैवोपपन्नाव भावस्य तेभ्यो भेदः कुत इत्येवं किन्न स्यात् तस्मादस्ति तावद्धर्मी कश्चिन्न भाव इत्यनुग
तप्रतीतेर्भाव इवाभावश्चानुगतमतेऽभावोऽपि नवैकेनान्यस्यान्यथासिद्धिः । अन्योन्याभावस्याधिकरणा

भेदस्तु भूतलं घटो नेत्यभेदप्रतीत्यापि सिध्यति नचैषामेदवत एवाभेदमालंबते नतु भेदस्येति वाच्यं तथासत्य
भिलापवाक्ये नञो भेदवति लक्षणाया अन्याय्याया आपत्तेः। अथैवं सति तथैव प्रतीत्या प्रतियोग्यभेदोपि स्यादि (13)
ति चेदि ष्यत एव एतावांस्तु विशेषो यत् प्रतियोग्यभेदोऽभावमात्रस्यैव धर्मिग्राहकमानेन विषयीक्रियते· अन्यो
न्याभावस्य त्वधिकरणाभेदोपीति तदाकृतिमात्राः सर्वं हि वस्तु भेदभेदात्मनाद्विविधं यथा यदा भद्रूपेण वर्त्तते घ
टादि तदा तत्प्रत्यक्षादिभिर्वस्तीत्येवं प्रतीयते· यदा त्वभद्रूपेण वर्त्तते तदा भूतले घटो नास्तीत्येवमनुपलभ्य
ते· एवं च घटो नास्ति घटौ न स्तः घटा न संतीति तिङ्पात्तसंख्यापि योग्या भवति अभावात्मनो घटस्य तत्तत्संख्या
त्वात् तथा नीलो घट इति· भावाभाविकरणाद् गुणगुणिनोरप्यभेदः। नच भत्तुल्लाणाद भेदलक्षणतो वा तदुपप
त्तिरेवमेवोपपत्तौ तत्कल्पनायां प्रमाणाभावात्। अपिच· पाके नष्टः प्रयमरक्तो नीलो घटो नष्टोनक्तो रक्तघटो जात
प्रतीतिर्घटस्य च संसगुपत्तिं यावदगादगाना· गुणगुणिनोरभेदे मानं नाश्चि घटस्य स्वरूपेण [illegible]

सप्ताहः।

स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानात् न च गुणोत्पाद एवास्या विषयः विशेष्योत्पादस्याप्यक्लृप्तत्वात् न च प्रत्यभिज्ञा बाधित
मभिन्नविषयत्वात् घटात्मनोनुत्पादेपि रक्तात्मनोत्पादसंभवात् न च रक्तात्मत्वमेवासिद्धं अस्यानुत्पादप्रती (14)
ते रसति वाधके प्रमाणत्वात् तद्बलेन तस्यापि सिद्धेः एतेन ध्वंसोपि व्याख्यातः। अथानयारीत्या विशिष्टयोरपो
त्पादविनाशौ सिद्ध्यतो ननु तदात्मना विशेष्यस्येति चेन्न· विशिष्टयोरिव विशेष्यस्यापि प्रतियोगितयोल्लेखात्।
नाद्य नीलो नष्टो रक्तो जात इत्येवोल्लेखोपितु नीलो घटो नष्टो रक्तो घटो जात इति तथापि विशिष्टात्मनोत्सामि
ति चेन्न· विशिष्टाभेदसाधकेन विनिगमनाविरहेण विशेषणाभेदस्यापि विषयीकरणात् वस्तुतो विशिष्टमपि
विशेष्यात्मना न विशेष्याद्भिन्नमपितु विशेषणात्मनैवेत्यतो विशिष्टात्मनस्तावुच्यमानौ विशेषणात्मन एवार्थत
उक्तौ भवतः इदमेवाभिप्रेत्याहुराचार्याः। यदि वैकांततो भिन्नं विशेष्यात्तद्विशेषणं। स्वानुरूपां ततो बुद्धिं
विशेष्ये जनयेत्कथमिति। तत्किं भेदोप्यस्ति· कः सन्देहः तस्याप्यबाधितप्रतीतेः न च भेदाभेदयोर्विरोधः वि

याविरोधयोः प्रमाणैकायत्तत्वात् न चांशेन घटत्वं कुलालस्यापि स्यादिति वाच्यं तत्त्वज्ञानात् कर्मणो मुक्तिः तत्र चात्मना
ग्रहे चाक्षुषकारणत्वात् । गुणानामपि नीलपीतादीनां न स्वरूपत उत्पादो नाशो वा तेषामप्येकत्वसिद्धत्वात् । 15
नित्यानेकसमवेतगुणेतरत्वमेव सामान्यत्वं गुणेष्वव्यवहारादानेन तादृशस्यैव प्रवृत्तिनिमित्तत्वात् अन्यथा नित्य
त्वमपि त्याज्यं स्यात् किंतु पाकविशेषेण तस्य विरोधे सति पाकाधिकरणवृत्तित्वं नीलस्य नाशः तदधिकरण
वृत्तित्वं च रक्तोत्पादः पक्व एव तदधिकरणे नापक्व इति प्रतीतिबलात् कल्प्यत इति कोपि न दोषः ॥ ॥ प्रमाणप्रत्य
यास्तु षड्विधाः प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशब्दार्थापत्त्यनुपलब्धिभेदेन प्रत्यक्षत्वं च नार्थजज्ञानत्वं सर्वदा यत्र वि
षयजन्यत्वात् अन्यथा विषयस्य ज्ञानकर्मतानुपपत्तेः कारकविशेषस्यैव कर्मत्वात् न च नास्त्येव च न ता द्विती
याद्विविषयत्वं मात्रे सा तु रन्नुशासनात् । न च घटं करोतीति विरोधात् तत्र कपालान्मना घटस्यैव कर्मत्वा
भ्युपगमात् परस्यापि तत्रोपादानलक्षणांगीकारात् किंतु प्रत्यक्षज्ञानं ज्ञानाकरणकं ज्ञानं न त्रिविधं च तद्वि...

चक्षुः करणं च प्रत्यक्षस्य चक्षुरादिकं प्रसिद्धं तत्र मनो विभुत्वपरिमाणं मानाभावात् दीर्घशष्कुलीभक्षण
नामपि युगपदैवोत्पत्तेः तत्र प्रमितिकल्पे मानमस्ति न चैवं व्यासंगानुपपत्तिः योग्येन्द्रियसन्निकर्षाद 16
योग्यतावसन्निकर्षनिष्ठफलोऽन्नेयाः व्यासंगस्थलेनास्तीति न चैवमात्ममनःसंयोगस्य समवेतसमवायः नच
यत्वात् संयोगानुपपत्तिः यतो न क्रियासंयोगहेतुः संयोगजसंयोगेऽजातत्वात् न च संयोगवैजात्ये मानाभाव
तुनैवं तत्त्वं तथा त्वन्मनसो रपस्त्येवेति पार्थसारथिमिश्राः । अजएवात्ममनसोः संयोग इत्यन्ये तदा तु न
दिसंयोगएव योग्यताफलोन्नेयाः तत्र च चक्षुरादिकं प्राप्यकारि प्राप्तिश्च चक्षुर्घटयोः संयोगः संयुक्तसमवायः
... समवेतसमवायः संयुक्तसमवेतसमवेतसमवायश्चेति तत्र लक्षणं न स्वमतं घटादिगुणे मनसा
नि ... संयुक्ता ... श्रोत्रेण च शब्देग्रहमाणे प्रथमः गंधादिषु द्वितीयः गंधत्वादिषु तृतीयः ...
शब्दत्वे चतुर्थः सामान्यलक्षणानु नव्यास ... तत्कार्यत्वेन सामान्य ...

विसामान्यास्य प्रत्यासत्तेर्हेतुतया जातिव्यक्त्योरभेदेन सन्निकृष्टव्यक्तिनिष्ठजातेः सन्निकर्षेणैवोपपादयितुं शक्यत्वा
च । ज्ञानलक्षणापि न प्रत्यासत्तिः प्रत्यभिज्ञायास्तत्तांशे स्मरणरूपताभ्युपगमात् न च जातिसांकर्यं तस्य दोषत्वाद 17
न्यथा घटत्वादिकमपि सुवर्णत्वादिना संकीर्णं न जातिः स्यात् तन्नानात्वे तु जातिसांकर्यापि न लोजलि नैव संग्यं तन्न ग
विस्तीर्णः एवं योगजधर्मोपि न प्रत्यासत्तिः मानाभावात् न चेश्वरप्रमाणवः प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वाद् घटवदित्येवमनुमा
नमप्रयोजकत्वात् सर्वज्ञप्रमाणमेव तत्प्रत्यासत्तित्वे मानमिति चेन्न तत्रापि प्रमाणाभावात् न चान्यत्प्र
माणं सर्वज्ञं गोचरयितुमीष्टे अस्मदादीनामपि सार्वज्ञ्यापत्तेः नादिसर्वज्ञमजानन्नसर्वज्ञो बोद्धुं क्षमः न च साम
ग्रण्यायामुपशेषविशेषबोधः संभवति येन तमुपजीव्य सर्वज्ञं ज्ञास्यामः तथा सति तथैव योगजधर्मप्रत्यास
त्तिसिद्ध्यापातात् न च सर्वज्ञमजानतः सर्वज्ञखंडनमपि कथमिति वाच्यं न हि मया आदृत्य सर्वज्ञो नास्तीत्युच्यते
यादृशि सर्वज्ञे प्रमाणं वक्तुं भवतोद्यतं स सर्वज्ञो भवता मयाप्यनुत्पद्यते तावत्तावतैव वचनमात्रेण मत सर्वज्ञ

ति ॥ तच्च प्रत्यक्षं द्विविधं निर्विकल्पकं सविकल्पकं च तत्राद्यमयोगिनां निर्मीसि चिप्रतीतमत्यं न चाद्येनाना
भावः विशेषणज्ञानं विना विशिष्टज्ञानानुपपत्तेः । ननु निर्विकल्पके न वस्तुत्वादीनामुपस्थितौ सविकल्पके सर्वा 18
त्मैव तानि भासेरन् न चावश्यं भासंते तस्मात् सविकल्पकं न प्रत्यक्षमपि तु वासनासमुत्थमप्रमाणमेवेति वेदांतो
क्तं भावार्थः पुनरपक्षादिकानां तु यो यदाकारवासी विरं । शब्दस्मरति तेन सावाकारः संप्रतीयत इति ॥ • ॥
इति प्रमाणवत्त्वे प्रत्यक्षप्रमाणपरिच्छेदः ॥ ॥ अनुमितित्वं जातिविशेषः तदाश्रयस्यानुमितिरन्वयव्यति
रेकिलिंगादेव जायते केवलान्वयिनोऽभावात् प्रमेयत्वादेरपि विशिष्टाभावव्याधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगि
काभावयोरनभ्युपगमेनात्यंताभावाप्रतियोगित्वाभावात् प्रमेयत्वत्वेनाभावाप्रतियोगित्वमिति चेन्न तर्हि घटादिर
पि केवलान्वयी स्यात् प्रमेयत्वेन तस्याप्यभावाप्रतियोगित्वात् तेन रूपेण तथात्वमिष्टमेव व्यतिरेकिता तु घटत्वादि
नेति चेत् स्यादेवं यदि तु सर्वमेव तर्हि अन्वयव्यतिरेकीत्यस्यान्यता विशेषः । किंच तथापि तदनुमितिर्न संभवति

कारणाभावात् साध्यसाधनयोः सहचारदर्शने व्यभिचारादर्शने च तत्कारणे न च केवलान्वयिनि व्यभिचारसंभ
वः व्यभिचारस्यासत्त्वेऽपि तज्ज्ञानसंभवाद्दोषादिति चेत्तर्हि व्यतिरेकित्वेन ज्ञानद्वारायामेवानुमितिसामग्री १७
त्वं तो तथा च साधुसमर्थितं केवलान्वयित्वं यत्र व्यभिचारधीः प्रसिद्धा तत्र तदभावः कारणं नान्यत्रेति चेन्न प्र
मेयत्वानुमितौ व्यभिचारज्ञानाभावः तत्कालीनं सहचारज्ञानं वा कारणं लाघवादित्येवकल्पनात् । यदि सहचा
रज्ञानमात्रं कारणं तर्हि किमिदमाहुः संबंधो व्याप्तिरिष्टात्र लिंगधर्मस्य लिंगिना । व्याप्यस्य गमकत्वं च व्याप
कं गम्यमिष्यते । यो यस्य देशकालाभ्यां समो न्यूनोऽपि वा भवेत् । स व्याप्यो व्यापकस्तस्य समो वाभ्यधिकोऽपि वा ।
तथा भूयोदर्शनगम्या च व्याप्तिः सामान्यधर्मयोः । प्रतीते भेदज्ञाने न कश्चिद्व्याप्तिविशेषयोः । इति व्याप्तिस्व
रूपे तज्ज्ञानोपायं च व्यर्थमेवादार्याः नैवं तादृश्या एव व्याप्तेर्हि ग्रहं ज्ञानमेवानुमानांगमित्याशयस्ते वा ।
यदाहुः दुर्लभं सहचारित्वं सर्वत्रेति पठ्यते । दृष्टेन नाम सर्वत्र द्विज्ञानांगं दृश्यते ... । ... तदैकान्ता

प्रसिद्धे वह्निधूमयोः । व्यतिरेकस्य चादृष्टेर्गमकत्वं प्रकल्प्यते इत्ययमर्थः । यदि सर्वदेशकालोपस्थानवगम्यज्ञानम
मानांगं तस्मान्निरूप्यते तदास्यादप्यनुपलंभः न त्वेवं किंतु यत्र यत्र धूमादि दृष्टं तत्र सर्व । इत्यादि साहित्य यत्न गौचा २०
दर्शनमेतावतैव लौकिकानामनुमानोदयो दृश्यमानेषु देशकालेषु लिंगस्यालिंगिसाहित्यनियमज्ञानमेव भूयोदर्श
नाद्भवतीत्ययमाशयः । यो यो धूमवान् स वह्निमानिति सामान्यतो व्याप्तिज्ञानं तद्भवति न पक्षयित्वा धूमेनालिंगेनानु
मितिरूपमेव नन्वतदनुमानांगं धूमवत्त्वेन रूपेण पर्वतेऽपि वह्नेर्भानात् तदाहुस्तादृप्येण परिच्छिन्ने तद्धि पर्यवतापि
ता । दृश्यतस्मिन्नमेये हि न प्रमाणं प्रवर्तते । एकत्र तदनुपस्थितिस्तत्र प्रमाणता । इति तच्चिंत्यं सिद्धेः प्रतिबंधा
त्वमनुमितौ नैवं किंतु ज्ञायमाने तज्ज्ञाने न प्रमाणं दीत्याह्लादिकं त्वनुवादः । नास्थलं केवलान्वयिनानुमानं ।
नापि व्यतिरेकि तथा व्याप्यपक्षधर्मताज्ञानाजन्यत्वात् तत्र हि व्यतिरेके व्याप्तिग्रहस्य पक्षधर्मता । न च साध्या
व व्यापकाभावप्रतियोगिज्ञानमपि अनुमितिकारणमित्यत्र मानमस्ति व्यतिरेकिणमनुमितिलाभसिद्धेः यत्रैतस्मेदा

भावस्तत्पृथिवीत्वाभाव इति ज्ञानोत्तरं जायमानस्य पृथिवीत्वजलत्वेतिज्ञानस्य कुत्रान्तर्भाव इति चेद् अर्थापत्तावेवं तथा

हि पृथिवीत्वाकारानुगतमतिविषयो धर्मोऽस्ति नासौ गन्धवतो जलाद्यन्वेवोपपद्यते तस्मादौ पृथिवीत्वस्याशंक्योन (21)

तस्मात्कलादितादात्म्याभाव एवास्योपपादक इति ज्ञानानन्तरं यदिदं भवति पृथिवीत्वज्ञानं तस्य यदुपपादकं सिध्यति स

एव जलादिभेदः। न चैवं धूमो वह्निं विनानोपपद्यत इति ज्ञानानन्तरं जायमानं वह्निज्ञानमर्थापत्तिरेव स्यादिति वाच्य

त्वेव न चैवमनुमित्युच्छेदः यदा धूमस्य वह्निसाहित्यमेवोपलब्धवता विनाप्यनुपपत्तिप्रतिसंधानं वह्निज्ञानं तस्य त

दन्तर्भावानुपपत्तेः येषां तु कार्यकारणभावग्रहाधीनव्याप्तिज्ञानादेवानुमितिरिति तेषामनेनाधिक्यं दोषः स्यात न च धूमं नाना

न्वये व्याप्तिज्ञानं संभवति विनापि वह्निं कश्चिद्धूमो भावीति शंकासंभवात् अयं धूमोऽनेन वह्निना ... इति शंकायाम

उदये जायमानमेतद्धूमज्ञानं लाघवाद्धूमत्वावच्छेदेन व्याप्तिपर्यवसन्नमिति चेत् स्यादेतत् ... अर्थापत्ति

दकताग्राहकमानिकी स्यात् न चैवमेतस्मादपि नियमविशेषात्मकल्पनं धूमाननवह्नि ...

ना

दनेन विनापि भविष्यतीति शंकाया अपि संभवात् अधुनोत्पन्नो वह्निना विनाऽधुनैवेति न शंकाव्याघातात् ...

भविष्यतीति शंकाऽन्यजन्यस्य पुनरन्यजन्यत्वादिति चेद् यथापि नियमविशेषश्चेत्तथापि यो धूमवान्सोऽग्निमानिति व्या (22)

प्तिबुद्धौ पर्वते योऽवगतो वह्निः स एवानुमानस्य विषय इति अनुमानस्य गृहीतग्राहित्वेन स्मृतित्वमेव स्यादिति वाच्यं न

मात्राहं ध्यन्ते कश्चिदनुमानस्य सर्वगृहीतमात्रग्राहित्वं तथापि प्रत्यक्षलिङ्गज्ञानात्मककारणजन्यत्वेन न स्यादनु

भवत्वमेव ननु स्मृतित्वे संस्कारमात्रजन्यस्यैव स्मृतित्वात् न च गृहीतग्राहित्वादप्रमाणत्वं भवत्वस्यैव प्रमालक्षणत्वादिति

वदन्तोऽपि निरस्ताः दृष्टान्ते पर्वतः साध्यसाहित्यदर्शनेऽस्यैवानुमितिविषयत्वात् यदि च गृहीतमात्रविषयत्वेनानुमितेः

× स्यव्यभिचारज्ञानविरहकालीनस्यानुमानाङ्गत्वेन पक्षेऽगृहीतस्य साध्य ... दा स्मृतित्वं पुनर्लिङ्गज्ञानं च उद्बो

दर्शनवसंस्कारस्योद्बोधकं संस्कारस्योद्बुद्धः स्मृतिरनुमित्यापत्तेः न च तत्रानुद्बोधितया न स्मृतिः इदं रजतमिति

रजतस्मृतिवदुपपत्तेरिति दिक्॥ ॥ तदेवं सिद्धे केवलान्वयिव्यतिरेकिणोऽनुमानाद्भेदे सिद्धे ... नयामि दर्शी

यतेसानुमेयो ऽवगम्यत इत्याचार्यवचनमत्यपपन्नमिति ॥ ॥ इदं चानुमानं परार्थं साधनस्यावयवान्पंचावयवा इति समानाधृ
कं तत्र व्यवं यवं उदाहरणांते उदाहरणादिकं वा हेतुवाक्येनैव पक्षधर्मतायाः प्रसिद्धेः उपनयवैयर्थ्यात् 23
निगमनं च प्रतिज्ञागतार्थं यदि च तदुपयुज्यते तदा प्रतिज्ञा हेतुर्वक्तव्यौ अतएव शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद्घटव
त् कृतं तदनित्यं यथा घटादीति वार्त्तिककृता तः प्रयुज्यते न्यायकृततत्त्वपंचकर्णत फलवत् यथा कृष्यादि हो मापि कर्मते
नापि फलवतां भवितव्यमिति निगमनांत मेवेति ॥ अत्र चासिद्धिरनैकांतो बाधश्च इति त्रय एव हेतुदोषाः
तत्रासिद्धिः पंचविधा स्वरूपासिद्धिः संबंधासिद्धिर्व्यतिरेकासिद्धिः स्वाश्रयासिद्धिर्व्याप्यत्वासिद्धिश्चेति यथानु
ष्णोऽग्निर्धर्मवेदी सर्वज्ञत्वादित्याद्या सर्वज्ञत्वस्याकविदप्रसिद्धेः अग्निर्वह्निदाहकः शीतत्वादिति द्वितीया शी
तत्वस्य पक्षासंबंधित्वात् गोशब्दः सास्नादिमद्वचनः गोशब्दत्वादिति तृतीया वर्गिव्यतिरेकेण गोशब्दत्वस्यानवग
दाकाशं नित्यं निरवयवद्रव्यत्वादिति सौत्रांतिकमाकाशाभाववत्वादिनं प्रति चतुर्थी यावद्गगनाकाशं...

तिपंचमी मूर्त्तत्वस्याकाशव्याप्त्यभावात् ॥ अनैकांतिकं द्विविधं सव्यभिचारं सप्रतिसाधनं च शब्दो नित्यः अ
मूर्त्तत्वादित्याद्यं वायुरप्रत्यक्षो द्रव्यत्वे सत्यनुद्भूतरूपत्वात् वायुः प्रत्यक्षः द्रव्यत्वे सति स्पर्शवत्वात् इत्येतत्पन्नपानि 24
सीयकं संशयहेतुरगृह्यमाणबलाबलत्वादुभयोः ॥ तथा बाधको नाम हेत्वाभासस्तार्किकैर्यो विरुद्ध इत्युच्य
ते स द्विविधः धर्मस्वरूपबाधः तद्विशेषबाधश्च शब्दो नित्यः कृतकत्वादित्याद्यः कृतकत्वमनित्यत्वेन व्याप्तं नि
त्यत्वस्य स्वरूपमेव बाधते । अंकुरश्चेतनकर्तृकः उत्पत्तिमत्वादित्यत्र उत्पत्तिमत्वं द्वितीयं । सर्वत्र यो हेतुर्यादृशेन
विशिष्टेन साध्येन दृष्टांते धर्मिणि नियतः स तादृशविशिष्टस्य पक्षे साधकः तादृक्कोत्पत्तिमत्वं अंकुरे शरीरिणा
चेतनस्यानुपलब्धिविरोधात् साधयितुमशक्तं मशरीरिणं च घटादाविव नियमबलास्वयमेव बाधते ॥ ॥
इत्यनुमानपरिच्छेदः ॥ ॥ विज्ञाताच्छब्दान्पदार्थबोधद्वारेण यद्वाक्यार्थज्ञानं तच्छाब्दमिति शब्दिकास्तार्कि
किनः । आचार्यमते तु शब्दज्ञानकरणं शब्दः तद्वप्रमाणं चापि शब्दो वा तज्ज्ञानं वा ... न श्रूयत इति

स्त्वन्मतिर्वाक्याद्वाक्यार्थाधिगमोपि वैलक्षण्यात्तेषां। समुच्चयेनैवमद्वा वाक्यार्थबोधे ऽवान्तरवाक्यार्थधियोपि स्युः
स्यात् पदार्थैर्वाक्यानामेकवाक्यत्वं पुनः संहत्य जायत इति यथा पदार्थैः पदविज्ञानैर्वाक्यार्थः प्रतिपाद्यत इति तदे (२५)
कदेशकीर्त्तनमात्रं। पदार्थोपस्थापकं पदं वा पदोपस्थापिताः पदार्था वा कारणमित्यत्राविनिगमकाभावात् ज्ञानं
तर्थान्वदार्थास्तथेति चेन्न यथान्यपदान्येवं तथेति स्यात् स्यादेवं सर्वत्र स्वरमकारणानामेव कारणत्वे न च पदान्यना
थासिद्धानि परिगणितमध्येषु निवेशाभावात्॥ वैशेषिकास्तु अनुमानमेवांतर्भावयंति तन्न तथा हि पदा
नां पदार्थानुभावकानामेवाकांक्षादिज्ञानसहकारेण विशिष्टानुभावकतायां अपि संभवे परामर्शस्य कल्पका
भावात् गृहीतशक्तिकं च पदार्थानामनुभावकमेव पदार्थगोचरसंस्कारस्य पदार्थज्ञानकारणत्वे मानाभावा
त् शक्तिगोचरसंस्कारस्यापेक्षितत्वेपि न समानविषयक इति न पदार्थस्मृतिं जनयति अत एव च पदार्थबुद्धेर
नोभासते तदाहुः पदमभ्यधिकाभावात्स्मारकान्न विशिष्यत इति ननु स्मारकं यदनुभावकं तदभिधायकं नो

पदं ०

सादि

प्रथमास्यादित्याशंक्योक्तम् अभ्यधिकाभावादिति योऽर्थः पूर्वं गृहीतः स एवान्यथोत्तरमासते नाधिक इत्यनुवादएवा
यं गृहीतमात्रविषयकसंस्कारजन्यज्ञानत्वात्॥ बौद्धास्तु पदार्थबोधमपि पदान्यनुमानविषयाजनयंतीति तथा हि (२६)
पदानि पदार्थबोधकानि दृष्टे स्तत्र प्रयुज्यमानत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा ... इति चेन्न प्रथमश्रुतपदानां नादृशानु
मानाभावात् गृहीतशक्तीनां तथानुमानेपि अलमनुमानेन संकेतग्रहस्य संबंधज्ञानत्वेन स्मृतिहेतुतायां क्लृप्त
त्वेन ततएव तदुपपत्तेः तज्जन्यतावच्छेदकं च गृहीतविषयकज्ञानत्वं न तु संस्कारजन्यज्ञानत्वं स्मृतित्वं वा [illegible]पक
दर्शनजन्यज्ञानस्यापि तज्जन्यत्वादिति दिक्॥ पदानां क्रिया च त्रिविधा अभिधा लक्षणा गौणी च मुख्यार्थज्ञाने
पक्षिहेतुः पदव्यापारोभिधा सा च पदज्ञानं पदगोचरसंस्कार एव वेति। लक्षणा स्वशक्योपस्थितिः स्वज्ञाप्योप
स्थितिर्वा वाक्येपि लक्षणास्वीकारात् न च सामर्थ्यस्यैव वृत्तित्वमिति वाच्यं न विभुत्वं ति सामर्थ्य [illegible]
न इति वार्त्तिकविरोधात् [illegible]स्यार्थोपस्थितेः पदाजन्यत्वेन [illegible]बोधविषयत्वानुपपत्तेश्च [illegible]

स्य समभिव्याहारानुपपत्तिश्च प्रकृत्यर्थान्वितस्वार्थबोधकत्वात्प्रत्ययानां। न च प्रकृत्यर्थपदे प्रकृतितात्पर्यविषयमात्रं
ग्राह्यमिति वाच्यं तथा सति धूमे रूपमित्यतो धूमे रूपमिव वह्नौ रूपमित्यपि विनैव लक्षणां बोधः स्यात् पर्वतो याव[illegible]
न्वयसत्त्वात् स्यादधूमोऽस्तीति वाक्यादग्निरस्तीति धीरिति लक्षणा निरूढा सांप्रतिकी चेति द्विधा वाक्यार्थविवक्ष[illegible]
णावश्यवाच्या अन्यथा दृष्टान्तिरादिके न तत्र शाब्दबोधविषयता न स्यात्। किंच घटशक्तस्य पदस्य शक्यत्वाविशेषे तत्त्
दन्वयबोधकत्वमपि स्याद्यदि च शक्यप्रतियोगिकमेव बोधयतीति शक्यप्रतियोगिकत्वमेव नियामकत्वेन मन्य
ते। तदायातं लक्षणया शक्यसंबंधस्य लक्षणत्वात् अपि वा स्वस्य शक्येन सह वाक्यार्थस्य संबंधः शाब्दबो
धनियामकश्च स इति लक्षणायाः। कोऽंशो नास्ति लक्षणायां ज्ञातैर्बोधः प्रयुज्यते। [illegible]त्वादिति चेन्न शाब्दबोधा
नुकूलपदपदार्थसंबंधस्यैव वृत्तित्वादिति दिक्॥ मुख्यस्य च पदेन सह शक्यज्ञानविषयतयैव लक्षकत्वमे[illegible]
संबंधो। न च लक्ष्य[illegible]बोधकत्वोपपादितामालात् घटपदस्य घटज्ञानजनकतानियात् [illegible]

घटपदस्य घटं करोतीत्यादौ कपालजनकत्वात्कपाले शक्त्यापत्तिः। सा साक्षाज्जनकताया एव शक्तित्वा
दन्यथा तवाप्यप्रतीकारात्। घटपदस्य घटबोधकत्वेनैव शक्तिरिति चेन्ममापि घटपदस्य घटबो
धकतैव शक्तिः न कपालबोधकतेति॥ लक्षणाविशेष एव गौणी। यत्र सादृश्यं संबंध इत्येके। तत्र
सादृश्यस्य संबंधत्वे अग्निर्माणवक इति प्रतीत्यापत्तेः तस्मान्मुख्यार्थसादृश्यज्ञानमपि क्रियां तथैव।
तच्च सादृश्यं मुख्यार्थोपस्थित्या द्वारीभूतया लक्ष्यं तदाहुः अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणेष्यते।
लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद्वृत्तेरिष्टा तु गौणतेति॥ तच्च शब्दप्रमाणं प्रथमतो द्विविधं। पौरुषेयमपौरुषे
यं च पौरुषेयं निर्दोषप्रणीतं घटमानयेत्यादिकं अपौरुषेयं वेदवाक्यं। तदपि पुनर्द्विविधं सिद्धार्थं
विधायकं च विधायकं चाद्विविधं उपदेशकमतिदेशकं च। इदमनेनेत्थं कुर्यादित्युपदेशः। इदमनेन
तद्वत्कुर्यादित्यतिदेशः यथा देवदत्तः सात्त्विकेन सह तपायसेन भोजयितव्यः तद्वद्देवयज्ञदत्तो भोजयि

नव्यइति पौरुषेयं । प्रयाजादिनाप्रकारेण दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गं कुर्यादित्याद्यं सोर्थ्येण ब्रह्मवर्चस
कुर्यादित्याग्नेयेत्यपौरुषेयं ॥ तथेदं विधायकं शास्त्रं तत्वादिभिः संदितं भावनायाभेदं क्रतिलिंगादिष (29)
दकसहितं शेषत्वं क्रत्वर्थादिषट्कसहितं तु क्रमं बोधयति वचननामधेयबोदनालिंगस्थानान्यत्र विहि
तस्य पदार्थविशिष्टस्य प्रकारकस्य तत्प्रतिपादकस्य च शास्त्रस्य विध्यंतापरपर्या यस्या न्येन संबंधम
तिदेशाख्यं ज्ञापिबाबाधं विकारं वा बोधयतीति ॥ अपौरुषेयं न किं चित्प्रत्यक्षमेवं यथा मंत्रः किं विद
तु मेयमपि यथा लिंगादिकल्प्यं विनियोजकं अर्थादिकल्प्यं च क्रमबोधकं विशिष्टविधिकल्प्यं विशेष
णविधानं ऊहशास्त्रे तथाविनश्वरकर्मविधायकानुमितमपूर्वकत्वेत्यादि वाक्यं च नचापूर्वमेवं क
ल्प्यं सविकल्पकविज्ञानैः शब्दपूर्वं प्रतीयते नचप्रयोजनेतास्मिन्यवं नागामिकं दिन इति न्यायेन शाब्दक
ल्पनायाएव लघुत्वात् शाब्दी ह्याकांक्षा शाब्देनैव प्रपूर्यत इति साकांक्षं च विनश्वरविशाशि शास्त्रं मान

नत्वं हि फलोपधानावस्थानवाशुविनाशिनस्तत्स्वरूपं फलोपहितमिति यावच्च नाप्यात्मनाग्थायित्वं नावग
मयति तावत्प्रमाणमेवनेतिद्वारमिति लौकिकं वाक्यमिवापूर्वशास्त्रमप्याकांक्ष्यपत्येव प्रमाणतामस्तुत इ (30)
ति ॥ वर्णश्च सर्वो नित्यः स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानाद नित्यत्वे मानाभावात् दुष्टादाघुत्पन्नः कोलाह
ल इति प्रत्ययस्याग्रहीतभेदव्यक्त्यात्मनोज्ञातत्वेनोत्पादएव विषयः ध्वनिरप्येवमेव नित्यः स्यात्स्यादे
वेत्येके । अथवा साम्नाम्नातं बीतेति साम्नत पादेयता श्रुति विरोधान्नैवमिति ॥ इति प्रमाणवलेरा
रूपविच्छेदः ॥ ॥ स्मर्यमाणे दृश्यमानसादृश्यज्ञानमुपमानं यथा नगरदृष्टगोः पुरुषस्य वनमा
श्रिक्तत गवयसादृश्यस्यानेन सदृशी नगरे गा गौरिति धीः न च गौर्गवयसदृशी गवयनिष्ठसादृश्यं
प्रतियोगिनं सदृशं यथा गवं योगन्यतरेणान्यतरइत्यनुमानादेवेयमिति वाच्यं अग्रहीत व्याप्तस्य
जायमानत्वात् इदं सादृश्यप्रतियोगित्वस्य लिंगस्योपमानादन्येनाज्ञातत्वाद्य ॥ ॥ इति प्रमाण
ड १२

न उपमानपरिच्छेदः॥ ॥ अमितार्थोपपत्तये यथार्थार्थान्तरकल्पनाऽर्थापत्तिः। यथा जीवतो देवदत्तस्य गृहा
सत्त्वज्ञानाद्बहिः सत्त्वकल्पना। न चेदमनुमानं देवदत्तनिष्ठस्य जीवित्वमति गृहासत्त्वस्य लिंगस्य बहिः सत्त्व (31)
निश्चयं विनाऽज्ञाननिश्चयत्वात्। तथाहि जीवतो विद्यमानस्य देवदत्तस्य सत्त्वाभावे [illegible]
विनाऽगृहीतुमशक्यत्वेति तद्गृहे च छेदेन सत्त्वमर्थापत्त्या गृहेऽसत्त्वेनानुपपन्नत्वात् [illegible] व्यवस्थां
विना प्रमाणयोरेकस्मिन् विरुद्धार्थनिश्चायकतानुपपत्तेः। जीवनग्राहकेण प्रमाणेन देवदत्तस्यास
त्त्वं प्रमापितं गृहेऽपि पदे प्रमाणमनुपलब्ध्याख्यमसत्त्वमित्यनयोर्बलाबलानवधारणान्नावधृता
न्यां सन्देह एव जायते। न च बहिः सत्त्वकल्पनया द्वयोरप्यवस्थानियामकियते। ततश्च देवदत्तो बहिः सन्
देऽसन्निति निश्चिनोतीति सोऽयं प्रमाणयोर्विरोधो धीज्ञायतनानो बहिः सत्त्वनिश्चयस्यार्थापत्त्यात्यस्य कार
णं तदाहुराचार्याः। विद्यमानत्वसंसृष्टगृहाभावविधानया। गृहाद्बहिरिति तत्र [illegible] नानातिप्रसङ्गति॥
गा

सा चार्थापत्तिर्दृष्टश्रुतार्थापत्तिभेदेन द्विधा। तत्राद्या तावदुदाहृता। श्रुतार्थापत्तिः श्रुतप्रमाणेन [illegible] यथा दात
मित्यादि यपरिपूर्णेषु लौकिकवाक्येषु वाक्यार्थप्रतिपत्तये संनिधिता मितिश्रुतशब्दे [illegible] कल्प्यते। तथा वे (32)
देऽपि विश्वजिता यजेतेत्यत्र स्वर्गमिति सौर्यं चतुर्निर्वपेदित्यत्राग्नेयवदिति दर्शपौर्णमासाभ्यां यजेत स्वर्गकाम
इत्यत्रापूर्वं फलेति अत एव प्रयाजादीति कर्मस्वतविधायकवाक्यानि फलसाकाङ्क्षाणि तेनैवैकवाक्यतामञ्जन्त इ
ति॥ इति प्रमाणगतोऽर्थापत्तिपरिच्छेदः॥ ॥ अभावोऽपि योग्यानुपलब्ध्याख्यः प्रमाणान्तरं। तथाहि स्वरूपमात्रं
दृष्टं सद्देशाद्यर्थं स्मरण न तत्रान्यनास्तितां पृष्टस्तदेव प्रतिपाद्यते। अस्यार्थः। यो हि प्रातःकाले गृहे वस्थितो मध्याह्नि
ने पृष्टो ते यो मित्रगृहे चैत्रः समागतः स किमस्ति न वेति स तदानीमेव योग्यस्मरणानुदयाद्गृहे स्मरन न प्रातःकाले
तस्याभावमवधारयति। नासीत्तदा चैत्र इति। न चैतदध्यक्षं इन्द्रियव्यापाराभावात् न च जातवद्धस्तस्याभावमो यं
स्मरणं जातस्यैत्रस्य प्रतियोगिनो बुद्धावनारोहात्। तस्मात्स्मरणस्या[illegible] योग्यस्याभावगमकः अन्यावो नि

प्रमाणाभाववदिति भाष्ये प्रमाणाभावपदं निश्चयाभावपरमित्यविरोधः॥ एवं यत्राप्यनुपलब्धिर्व्यापारस्यैव ता
दृशाकालवर्त्यभावप्रत्ययः सोपि योग्यप्रमाणानुदयस्य दृष्टसामर्थ्यस्यैव विषयोनिद्रियस्य दृष्टसामर्थ्यस्य (33)
कोविन्नदन्वयव्यतिरेकानुविधानं तु योग्यानुपलब्धेर्निर्वाहकं॥ तत्र वस्तुदे घटाभावज्ञानं प्रत्यक्षसद्वि
ताभावजन्यं ज्ञीतं मधुरमितिज्ञानमिव त्वगिंद्रियरसनाभ्यां घटाभाववां भूतलमिति तु केवलाभावज्ञे येन द्वि
प्रमाणेन संबंधोगृह्यते तेनाविशिष्टमेव गृह्यते यथाग्निसंबंधस्यानुमानिकत्वाद्धिशिष्टमेवानुमानिकमिति
पार्थसारथिमिश्राः॥ इदं चेंद्रियासन्निकर्षदशायामभिप्रेत्यैवान्यदानुप्रमाणसमाधानत्वमेवेत्यवधेयं। किंचा
भावो न प्रत्यक्षोऽसन्निकृष्टत्वात् न चेंद्रियसंबंधविशेषणतेंद्रियविशेषणताप्रत्यासत्ती तयोस्तथात्वकल्प
नायां गौरवात् उभयसिद्धाया योग्यानुपलब्धेरभावग्राहकत्वान्न फलायोगव्यवच्छिन्नस्यानिर्व्यापारस्यापि प्र
माणत्वात् यदाहुः फलं द्विधं प्रमाणं स्यात्तस्य वा ऽर्थेन संगतिः। मनसो वेंद्रिययोग आत्मनः सर्व एव वेति। आत्मा

खा२

वा प्रतियोगिनिर्विकल्पकमेव प्रतियोगिसविकल्पकव्यापारकं सविकल्पकमेव वा प्रतियोगिस्मरणव्यापारकं
योग्यानुपलब्धिसहकृतं तथाऽसत्एवं योग्यानुपलब्धेर्व्यापारः सद्धि आत्मनोऽवस्थाविशेषः अवस्थायाश्चात्मनोऽनं (34)
तभेदाभावादात्मनो व्यापारस्यैव तद्व्यापारत्वात् प्रत्यक्षादेरनुत्पत्तिः प्रमाणाभाव उच्यते। सात्मनः परिणामो वा
विज्ञानं वान्यवस्तुनीत्याचार्याः अपरिणामो भावज्ञानात्मकपरिणामस्यानुत्पादः उत्पाद इवानुत्पादोपि स्वरूप
णावस्थानं यथादिज्ञानसामग्रीसमवधानावस्थाज्ञानोत्पादस्तथा तदभावोप्यात्मनः स्वरूपावस्थानमेवेति।
प्रमाणानां षाड्विध्यं तु प्रमाणषट्शक्तियोलोकेताभिः सर्वोपि दृश्यत इति शाबरभाष्यवाक्यमादेसंवदति॥ प्रयो
जनं च प्रमाणानां प्रत्यक्षस्य धर्मनिर्णये वेदवाक्यस्वरूपावधारणं अनुमानस्य प्रतीकगृहीतस्य मंत्रस्य देवस्य प्र
तिनिर्वपतीत्यत्र सवितुःप्रसवदिति शेषस्योपस्थापनेन उपमानस्य सौर्यादिकर्मणां प्रकृतिविशेषज्ञापने
अर्थापत्तेरश्रुतवाक्यैकदेशकल्पनया अभावस्य पदवाक्यतावधारणेनाप्रयदेयतानामवधारणाना

मीमांसा

G 8859 सं।८।८(२)

कर्मणामव्यक्तवोदनात्वाव धारणमित्यादि ॥ इतिश्रमाणत्वे [illegible] नाय नि [illegible] ॥ ॥ (35)

श्रमाणत्वदानेनपवित्रुष्टोरमापतिः। चूयाद्विद्वकृतिर्देवश्च [illegible] ॥ श्री [illegible] प्रमोदतु॥

॥ विरंविमत्रैडामतिथितिथिभेदव्यवहृतोविमृद्धं श्रीमुद्राविरहि यदि हानंदविपिनेतदनत्वा [illegible] मति [illegible] ॥ नगनत

नमुन्मीलयतिनः॥ किं [illegible] नन्देह कोटी। कलकवलयितुं योगपद्य प्ररु [illegible] कांतिप्रतिभटयशसा [illegible] सौभाग्य

करत [illegible] सा [illegible] साम्यादिंदनैश्चर्यद [illegible] पुनः॥ [illegible] नंद कुवलयद [illegible]

स्सद्वकोराणोमतः शमयतिनमोधसवलम्। निरंकः प्रौढेंदुः किमुधनवतेजो निखिरितिप्र [illegible] का. १० [illegible] सदेह [illegible] ॥ [illegible] मानवशमयितामान

यावस्यनित्यत्वंमूकतमोजनोत्र [illegible] प्रख्यापने [illegible] मात्सर्यं [illegible] जितः परमये पांडित्य [illegible] पुपागात [illegible] गाढिर्यंतत्रुघाः॥

CHAPTER — I
INTRODUCTION

प्रास्ताविकम्

मीमंसाकुशलान् नत्वा तदुक्तीः परिभाव्य च ।
मीमांसाशास्त्रमालम्व्य ब्रुवे किञ्चिद् यथामति ॥

१· **मीमांसाशब्दार्थः** । मीमांसाशास्त्रं नाम वेदार्थविचारः । **मीमांसाशब्देन** विचार एव लभ्यते, शाब्दिकमते 'मान्बधदान्शान्भ्यो दीर्घश्चाभ्यासस्य' (पा· ३/१/६) इति सूत्रेण मान पूजायामिति मान्धातोः स्वार्थे सन्प्रत्यये सति अभ्यासस्य दीर्घे मीमांस इति सन्धातोः 'अ प्रत्ययात्' (पा· ३/३/१०२) इत्यप्रत्यये 'अजाद्यतष्टाप्' (पा· ४/१/४) इति टापि मीमांसाशब्दः सिध्यति । परन्तु तथा सति मीमांसाशब्दस्य विचारार्थकत्वं न सिध्यति । अतो वार्त्तिककृता 'मानेर्जिज्ञासायामि'ति सूत्रेणं मान्धातोर्जिज्ञासार्थत्वं प्रदर्शितम् । सन्प्रत्ययेन निष्पन्नो मीमांसा इति शब्दस्याप्यर्थः जिज्ञासा (= ज्ञातुमिच्छा) । जैमिनिना 'अथातो धर्मजिज्ञासा' बादरायणेन च 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति स्वस्वशास्त्रस्य प्रथमसूत्रं प्रणीतम् , परन्तु मीमांसापरपर्यायो जिज्ञासेति कृत्वा लोके धर्ममीमांसा (पूर्वमीमांसा वा) ब्रह्ममीमांसा (उत्तरमीमांसा वा) चेति व्यवह्रियते । सेयं जिज्ञासा सन्दिग्धे पदार्थे निर्णयकारणं भवति । निर्णयश्च विचारसाध्य एवेत्यर्थात् विचारार्थता मान्धातोर्लभ्यते । नच पूजार्थकस्य मान्धातोः कथं विचारार्थतेति वाच्यम् , धातूनामनेकार्थत्वात् इति सिद्धान्तः कृतो व्याकरणशास्त्रे । अतो विचारार्थकत्वं मान्धातोर्निष्कर्ष्यते । कस्मिंश्चिद्विषये जिज्ञासोदयात् मनुष्यस्तं विषयं तत्त्वतो ज्ञातुं प्रयतते, ततश्च तद्विषयकः साङ्गोपाङ्गो विचारो भवति । अतो **मीमांसाशास्त्रं विचारशास्त्रमपि** व्यपदिश्यते । साङ्गोपाङ्गो विचारोऽन्यतत्सदृशविषयस्य विचाराय सहायकतया नीयते इत्यर्थोऽमुं **न्याय-शास्त्रमप्युच्यते**। मीमांसाशास्त्रे प्रायः सहस्त्रं न्याया मालाकारेणोपन्यस्ता इत्यतो **न्यायमालापि** कथ्यते । शास्त्रमिदं तर्कशब्देनाप्यभिधीयते । तर्क्यते द्वादशाध्यायप्रतिपाद्यप्रमाणादिपदार्थो व्युत्पाद्यते यस्मिन् शास्त्रे तत् **तर्कशास्त्रम्** । व्युत्पादनम् = विचारणम् । तदुक्तम् 'मीमांसासंज्ञकस्तर्कः सर्ववेदसमुद्भवः । सोऽतो वेदो रुमाप्राप्तकाष्ठादिलवणाम्बुवत् ॥' (न्या· वा· टी·, पृ· ६१) इति । तेन च विचारशास्त्रस्य तर्काभिधानम् । 'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयमि'त्यापस्तम्बोक्तेर्मन्त्रब्राह्मणोभयात्मको वेद इति ज्ञायते । वेदवाक्यार्थविचिकित्सा मीमांसाशास्त्रेण उपयुज्यते । अतो 'विधिर्विधेयस्तर्कश्च वेदः' (पा· गृ· सू· २/६/५) इत्युक्तम्, विधिः = ब्राह्मणम्,

विधेयः = मन्त्रः, तर्कः = मीमांसादर्शनञ्च समेत्य वेदवाङ्मय इत्यर्थः । 'अग्निहोत्रं जुहोति' 'दध्ना जुहोति' 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' इति यथाक्रममुत्पत्तिगुणविध्योः फलोद्देशेन तथा गुणविधेरुदाहरणं बोध्यम् । एतादृशं वेदवाक्यजातं शास्त्रेऽस्मिन् व्युत्पाद्यते (= विचार्यते) इत्यतो **वाक्यशास्त्र**मिति लोकेऽस्य व्यवहारः । शासनात् (=उपदेशात्) शास्त्रमुच्यते । भारतीयैतिह्यानुसारेण सर्वशास्त्रस्याद्योपदेष्टा भगवान् ब्रह्मा । ब्रह्मणः परवर्त्ती उपदेशः **प्रवचन**मुच्यते । वाक्यात्मकमीमांसाशास्त्रस्य धर्मप्रवचनार्थं प्रवृत्तिरित्यनुपदं स्पष्टीभविष्यति ।

पूर्वं वेदवाक्यार्थविचारो मीमांसाशब्दस्यार्थ इत्युक्तम् । विचारश्च स्वविषयकार्थनिर्णयकारणं भवतीति लोके ज्ञायते । अतो वेदार्थविचारेण वेदार्थनिश्चयो भवति । वेदाध्यायनानन्तरं वेदार्थज्ञाननिमित्तं श्रुतौ विचारस्य कर्त्तव्यता प्रदर्शिता । **'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः'** (तैत्तिरीयारण्यके २/१५/१) इति विधिवलाद् वेदाध्यनं कर्त्तव्यतयोच्यते । स्वाध्यायः = वेदोऽथवा वेदत्रयान्तर्गतस्वस्वसम्प्रदायानुसृता एका शाखा । वेदार्थस्य ज्ञानलाभार्थं द्विजातिर्गुरोः वेदं शृणुयात् वेदार्थञ्च विचारपूर्वकं जानीयादित्युक्तश्रुतेस्तात्पर्यम् । उपनयनानन्तरं ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यैः गुरुगृहमुपोष्य स्वपुरुषानुक्रमेणाधीतवेदो वेदशाखा वावश्यमधीतव्येति विधिः । विधेरस्य लङ्घनात् पापो भवति । वेदाध्ययनानन्तरं समावर्त्तनात्पूर्वं गुरुगृहमेवोपोष्य धर्मस्वरूपं वेदार्थविचारात्मकं मीमांसाशास्त्रमधीतव्यम् । यतः श्रुतेर्यथार्थतात्पर्यानुपलब्धौ वेदाध्ययनं निष्प्रयोजनं स्यात् ।

(क) **स्वाध्यायप्रयोजनम्** । अध्ययनशब्दस्यार्थस्तावत् गुरोरुच्चारणश्रवणेन तदनुरूपोच्चारणं कुर्वतस्तत्तद्वेदवाक्यानां तत्सदृशरूपेण स्वायत्तीकरणम् । इदमक्षरग्रहणमुच्यते । तत्र वेदाध्यनस्य किं तावत् फलमिति शङ्कायां केचिदाहुः – विधिसामर्थ्यात् स्वर्गो वेदाध्ययनस्य फलमिति विश्वजिन्न्यायेन स्वीकर्त्तव्यः । 'विश्वजिता यजेते'ति श्रुतौ विश्वजिद्यागस्य कर्त्तव्यता विहिता । न तत्र कस्यचित् फलस्योल्लेखो वर्त्तते । ततः कथं विश्वजिद्यागे लोकाः प्रवर्त्तेरन् । न हि निष्फले कर्मणि कश्चित् प्रवर्त्तते । किञ्च वेदविधेर्निष्फलकर्मणि प्रवर्त्तकत्वमपि न सम्भवति । तथा सति निष्फलपदार्थप्रतिपादकत्वेन वेदस्याप्रामाण्यं स्यात् । अतो जैमिनिना न्यायः कृतः 'स स्वर्गः स्यात्सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वादि'ति (मी॰ सू॰ ४/३/१५, पृ॰ ५४६) । स्वर्गो नाम निरवच्छिन्नसुखात्मको देशः । स च सर्वेषामीप्सितः । अतो विश्वजिद्यागस्य स्वर्ग एव फलं कल्प्यते । अन्यथा विधेः स्वरूपहानिः स्यात् । विधेः स्वरूपं तावत् प्रवर्त्तकत्वम्, न हि निष्फले कर्मणि विधिः कञ्चिदपि पुरुषं प्रवर्त्तयितुं शक्नोति । अतो विश्वजिद्यागेन स्वर्गं भावयेदित्यर्थकरणात् (अर्थात् विश्वजिद्यागे स्वर्ग एव फलं कल्प्यते इत्यर्थकरणात्) तादृशविश्वजिन्न्यायेन यत्र यत्र वेदविधौ फलं

न दृश्यते तत्र तत्र स्वर्गः फलत्वेन कल्प्यत इति न्यायः । एवं 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यत्रापि अध्ययनविधौ फलाश्रुतौ विश्वजिन्न्यायेन अध्ययनस्य स्वर्गफलं कल्प्यते । अत उक्तं तैः -- 'विनापि विधिना ज्ञानलाभान्न हि तदर्थता । कल्प्यस्तु विधिसामर्थ्यात् स्वर्गो विश्वजिदादिवत् ॥' इति । अयमर्थः – वेदाध्ययनेन स्वाध्यायसंस्कारद्वारा अध्ययनस्यार्थज्ञानहेतुत्वं विधिं विनैवानुमानप्रमाणेन लभ्यत इति अर्थज्ञानार्थम् अध्ययनविधेरानर्थक्यं भवतीत्यतो विधिसामर्थ्यात् वेदाध्ययनस्य स्वर्गफलं कल्प्यत इति पूर्वपक्षे सिद्धान्तः कृतः ।

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यत्र अध्ययनविधिर्न तावत् अपूर्वविधिः । प्रमाणान्तरेणाप्रप्तो विधिरपूर्वविधिरिति अग्रे वक्ष्यते । 'वेदाध्ययनमर्थज्ञानहेतुः अध्ययनत्वात् भारताध्ययनवदि'ति प्रमाणान्तरेण अध्ययनस्यार्थज्ञानहेतुत्वं प्राप्तम् । अतः प्राप्तविषये नापूर्वविधिः सम्भवति, अप्राप्ते शास्त्रस्यार्थवत्त्वात् । उक्तस्थले परिसंख्याविधिरपि न प्राप्यते । यतोऽनेनान्यत् किञ्चिदध्ययनं न निषिध्यते । परन्तु अध्ययनविधेर्नियमार्थत्वमुपपद्यते । स्वाध्ययविधिना न केवलमक्षरग्रहणात्मकमध्ययनं विहितम्, अक्षरग्रहणात्मकाध्ययेन सह अर्थग्रहणमपि विहितम् । यतोऽर्थावधारणमेवाध्ययनस्य दृष्टफलम् । उक्तञ्च -- 'लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्टफलकल्पना' । इति । यतोऽर्थज्ञानरूपप्राप्तस्य परित्यागे अप्राप्तस्वर्गरूपफलकल्पनायाञ्च कृतनाशोऽकृताभ्यागमश्च दोषौ प्रसज्येते । यद्यपि अध्ययनविधेर्ज्ञानस्वरूपे क्रत्वर्थपूर्वो नियमो न सम्भवति तथापि अशेषक्रतुजन्यम् अपूर्वजातं क्रतुज्ञानसाधनाध्ययननियमजन्यस्यापूर्वस्य कल्पकं भविष्यतीति नियमविधिः सार्थक्यं प्राप्नोति । अतो दृष्टफलेऽर्थज्ञाने सम्भवति अदृष्टस्य कल्पयितुमशक्यत्वात् अर्थज्ञानमेव अध्ययनस्य फलं कल्प्यते, न चाध्ययनस्यार्थज्ञानजनकत्वं प्रमाणान्तरेण प्राप्यत इति विधेरानर्थक्यमिति वाच्यम् । अपूर्वविध्यभावेऽपि अध्ययनविधेर्नियमार्थत्वात् नानर्थक्यं भविष्यति । ततश्च वेदवाक्यार्थविचारो वैध एव भवतीति मीमांसाशब्देन विचारयेदेव लभ्यते ।

२· **मीमांसायाः प्रयोजनम्** । स च विचारो यद्यपि वेदवाक्यार्थविषयकस्तथापि वेदमूलकस्मृत्यादिवाक्यार्थविचारोऽपि संलक्ष्यते । विचारेण हि वाक्यार्थनिश्चयः सम्पद्यते । अर्थज्ञानं विना केवलं वेदाध्ययनं भष्मनि घृताहुतिवत् वैयर्थ्यं सम्पद्यते । उक्तञ्च निरुक्ते शाखान्तरगतं वचनद्वयं यास्काचार्येण - 'स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम् । योऽर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधुतपाप्मा ॥ यद्गृहीतमविज्ञानं निगदेनैव शब्द्यते । अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित् ॥' (नि· १/३/७/१, पृ· १६४) इति । तत्र यदि कश्चित् चोदयति

व्याकरणनिगमनिरुक्ताध्ययनेन वेदार्थज्ञानस्य सम्भवादर्थज्ञानार्थं मीमांसाशास्त्रं विचारात्मकं व्यर्थमिति चेत् ? तत्राह – व्याकरणादिज्ञानेन वेदवाक्यानामर्थज्ञानमात्रं सम्भवति, न त्वर्थनिश्चयः, निश्चयस्य विचारसापेक्षत्वात् । तद्यथा – 'अक्ताः शर्करा उपदधाती'त्यत्र शर्कराणामञ्जनं घृतेन वा तैलेन वेति निश्चयो व्याकरणादिना न सम्भवति, मीमांसाशास्त्रेण तु 'तेजो वै घृतमिति वाक्यशेषात् घृतेनाञ्जनमिति निश्चयो भविष्यति । अतो मीमांसाशास्त्रस्यावश्यकत्वम् । मीमांसाशास्त्रे विभिन्नाधिकरणेषु ये विभिन्ना न्यायाः संस्थापितास्ते प्रत्येकं वेदवाक्यमवलम्ब्य प्रवृत्ता अपि तत्तुल्येषु लौकिकवाक्येषूपयुक्ता भवन्तीति निश्चप्रचम् । किञ्च व्यवहाराधिकरणेषु वादिप्रतिवादिनोर्न्यायनिर्णयार्थमधुना या विचारपद्धतिर्दृश्यते सा मीमांसातः समागता इति मन्तुं नासाम्प्रतम् । एवञ्च वेदान्तादिशास्त्रान्तरेषु मीमांसाया उपयोगोऽस्तीत्यन्यत्र वक्ष्यते ।

३. **मीमांसाशास्त्रस्य प्रकाशः** । इदं मीमांसाशास्त्रं न प्रथमं जैमिनिनोपज्ञातम्, किन्तु वेदस्य ब्राह्मणभागे एव मीमांसाशब्दो विचारार्थकत्वेन परिदृष्टः । तद्यथा — 'ते हैते महाशाला महाश्रोत्रियाः समेत्य मीमांसाञ्चक्रुः, को न आत्मा, किं ब्रह्मेति ?' (छा. उ. ५/११/१, पृ. ४४४) । 'सैषा आनन्दस्य मीमांसा भवति' (तै. उ. २/८) इति । एवमन्यत्रापि मन्त्रस्यार्थनिर्णयः क्वचित् क्वचित् स्थले ब्राह्मणभागे प्रदर्शितः । अतो बहुप्राचीनकाले वेदवाक्यार्थनिर्णयो ब्राह्मणभागेन उपनिषदा च प्रदर्शितः । ततो बहुषु कालेष्वतीतेषु अध्येतॄणां बुद्धिमान्द्यात् निश्चितवेदार्थत्वात् अधीतसर्ववेदा ऋषयः कल्पसूत्राणि मीमांसासूत्राणि च कृतवन्तः । तैश्च तदानीन्तनानां वेदार्थनिर्णयोऽभूत् । ततः परं महर्षिजैमिनिः पूर्वाचार्यविरचितानि मीमांसासूत्राणि कल्पसूत्राणि च पर्यालोच्य तत्तच्छास्त्रप्रतिपादितान् न्यायान् युक्तीश्चाभ्युपेत्य वैज्ञानिकरीत्या सर्वमन्त्रब्राह्मणात्मकवेदानां मीमांसासूत्रं द्वादशाध्यायीरूपं प्रणिनाय । पश्चाच्च तेन संकर्षकाण्डात्मकं चतुरध्यायीरूपं शास्त्रं निर्मितम् । तथापि द्वादशाध्याय्या एवाध्ययनाध्यापनादिकं बाहुल्येन प्रचलितमभूदित्यतो द्वादशाध्यायी मीमांसाशास्त्रत्वेन लोके ख्याता । तस्मात् वेदवाक्यार्थनिश्चयं प्रति अधीतवेदः करणं, मीमांसा तु व्यापाररूपा इतिकर्त्तव्यता च सम्पादिकेति । अतो भट्टपादैरुक्तम् – 'धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन करणात्मना । इतिकर्त्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥' इति तन्त्ररहस्ये बृहट्टीकात उद्धृतः (त. र., पृ. ३६) ।

'ब्रह्मा प्रजापतये मीमांसां प्रोवाचे'ति वचनपरम्परायामेकवचने मीमांसायाः प्रयोगाद् ब्रह्माणमारभ्य पूर्वकाले कर्मकाण्डज्ञानकाण्डप्रतिपादकवेदवाक्यानां परस्पराविरोधेन तात्पर्यमासीत् । भारतीयपरम्परायां ब्रह्मा सर्वशास्त्राणामाद्योपदेष्टा मन्यते । श्लोकवार्त्तिकटीकायां सुचरितमिश्रेण च माहेश्वरं मीमांसाशास्त्रमुल्लिखितम् ।

पार्थसारथिमिश्रमतेन ब्रह्मणा प्रजापतये मीमांसाशास्त्रमुपदिष्टम् । सुचरितमिश्रमतेन महेश्वरेण प्रजापतये मीमांसाशास्त्रमुपदिष्टम् । प्रजापतिरिन्द्राय इन्द्र आदित्याय आदित्यो वशिष्ठाय वशिष्ठः पराशराय पराशरः स्वपुत्राय कृष्णद्वैपायनाय कृष्णद्वैपायनश्च स्वशिष्याय जैमिनये मीमांसाशास्त्रं प्रोवाच । कृष्णद्वैपायनस्य नामान्तरं बादरायणः ।

मीमांसाशब्देन पूर्वमीमांसा उत्तरमीमांसा च परामृश्यते । तत्र उत्तरमीमांसा नाम वेदान्तदर्शनं शारीरकमीमांसा वा , पूर्वमीमांसा च कर्ममीमांसा इति व्यपदिश्यते । मीमांसाशब्देन तु प्रायेणैव कर्ममीमांसा लोके लोकायतीकृता । पुरा कर्मज्ञानोपासनात्मकवेदवाक्यार्थस्य मीमांसा (= विचारः) प्रचलितासीत् । जैमिनिः 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' (मी॰ सू॰ १/२/१ पृ॰४३) इति सूत्रेण कर्मकाण्डस्य प्राधान्यं प्रतिपादितवान् , तेन च ज्ञानकाण्डं कर्मकाण्डस्याङ्गं सहायकमिति बोध्यते । बादरायणो जैमिनिप्रतिपादितपद्धत्यैव ज्ञानकाण्डस्य प्राधान्यं स्थापयन् ब्रह्मसूत्रं प्रणयाञ्चकार । एवञ्च पूर्वोत्तराभ्यां मीमांसाया भागद्वयं समायातम् । द्वादशाध्यायात्मिकायां पूर्वमीमांसायां धर्मस्यालोचना प्रपञ्चिता । ततश्चास्मिन्नेव दर्शनशास्त्रे त्रयोदशाध्यायात् षोडशाध्यायं यावदिति चतुष्टयाध्यायात्मके संकर्ष(ण)काण्डे देवताकाण्डापरनामके उपासना आलोचिता । चतुरध्यायात्मिकामुत्तरमीमांसामादाय विंशाध्यायं मीमांसाशास्त्रं सम्पद्यते । तदुक्तं प्रपञ्चहृदयनामकग्रन्थे – 'तदिदं (= मीमांसाशास्त्रं) विंशत्यध्यायनिबद्धम् । तत्र षोडशाध्यायनिबद्धं पूर्वमीमांसाशास्त्रं पूर्वकाण्डस्य धर्मविचारपारायणं जैमिनिकृतम् । तदन्यदध्यायचतुष्कम् उत्तरमीमांसाशास्त्रम् उत्तरकाण्डस्य ब्रह्मविचारपारायणं व्यासकृतम् ।' (पृ॰ ३८-३९) इति । तथाच पूर्वोत्तरमीमांसयोरेकशास्त्रता समानतन्त्रता वा । निरुपपदा मीमांसा पूर्वमीमांसेति बोध्यते । सप्तमशतकात् प्रभृति सैव लोकायतीकृता मीमांसा नाम दर्शनं भाट्टप्राभाकरनाम्ना द्विधा विभक्तम् । भाट्टप्राभाकरनामानौ कुमारिलभट्टस्य प्रभाकरमिश्रस्य चोभयोर्वेदसंस्थाकयोः प्रस्थानद्वयं बोधयतः ।

सम्प्रति सम्प्राप्तं सूत्रात्मकं मीमांसादर्शनं महर्षिणा जैमिनिना उपज्ञातमित्युक्तम् । जैमिनेः पूर्वमपि बहव आचार्या वेदार्थविचारं बहुधा कृतवन्तः । एतद्धि जैमिनेर्मीमांसासूत्रात् विस्पष्टं बोध्यते । पूर्वाचार्या खल्वासन् (१) आत्रेयः (४/३/१८,६/१/२६), (२) आलेखनः (सं॰ २/२/४१), (३) आश्मरथ्यः (६/५/१६), (४) औडुलोमिः (वे॰ १/४/२१,३/४/४५,४/४/६), (५) ऐतिशायनः (३/२/४३, ३/४/२४, ६/१/६), (६) कामुकायनः (११/१/५६, ६१) (७) काशकृत्स्नः (काशकृत्स्निर्वा), (८) कार्ष्णाजिनिः (४/३/१७, ६/७/३५), (९) लाबुकायनः (६/७/३७), (१०) बादरायणः (१/१/५, ५/२/१९, ६/१/८,

१०/८/४४, ११/१/६३), (११) बादरिः (३/१/३, ६/१/२७, ८/३/६, ९/२/३३)। तेषां केषाञ्चन मतं स्वमतस्थापनाय अन्येषाञ्च मतं खण्डनाय जैमिनिना स्वसूत्रेषूल्लिखितम्। जैमिनेर्निजमतं ३/१/४, ६/३/४, ८/३/७, ९/२/३९, १२/१/७ इत्यादिसूत्रेण प्रकाशितम्। अधुना प्राभाकरमतरूपेण यत् समुपलभ्यते तस्य प्रथमप्रवक्ता बादरिरिति केषाञ्चन विदुषां मतम्। किञ्च परवर्त्तिकाले कुमारिलभट्टः प्रभाकरमिश्रश्च स्वस्वबुद्धिचातुर्येन सुस्पष्टं परस्परविरुद्धं प्रस्थानद्वयं प्रकाशं नीत्वा प्रसिद्धिमवाप्तौ। ततः प्रभृति मीमांसादर्शने भाट्टमतं प्राभाकरमतं चेति समायातम्। परन्तु भाट्टमतस्य प्रथमप्रवक्ता जैमिनिः प्राभकरमतस्य च बादरिरिति तेषां विदुषामिष्टम्।

तत्र द्वे मूलतत्त्वे तयोर्जैमिनिबादर्योर्मतभेदहेतू स्तः। तद्यथा – बादरिसम्प्रदायाः सर्वे वैदिका अवैदिकाश्च महाजनोपदेशाः फलनैरपेक्ष्येण मान्या महाजनवाक्यत्वादिति मन्यन्ते। जैमिनिसम्प्रदायाः एतन्मतं प्रत्याचष्टिरे प्रत्यपादयंश्च तादृशाः सर्वे उपदेशाः फलवत्त्वेन पालयितव्या इति। तत्र बादरयः चोदनालक्षणस्योपरि गुरुत्वमाददिरे, जैमिनीयास्तु तत्रत्यार्थशब्दस्योपरि। अन्यच्च मूलतत्त्वं येन कारणेन भेदं प्राप्नोति तत् वेदार्थजिज्ञासा वेदाध्यनस्य फलं भवतीति बादरिशिष्या मन्यन्ते, जैमिनीयास्तु धर्मजिज्ञासैव वेदाध्ययनस्य फलं गणयामासुः। शबरस्वामी कुमारिलभट्टश्च बादरेर्मतं प्रत्याख्यायन्तौ धर्मज्ञानं मीमांसाशास्त्रस्य विषयः प्रयोजनं च तदुचतुः। प्रभाकरस्तु भवति बादरिमतानुयायी। अथ एतादृशं मूलपार्थक्यं सुविपुलं प्राप्तं सम्प्रदायद्वयं पुष्णाति। ततः प्रभृति सप्तमशतकात् तत् सम्प्रदायद्वयं भाट्टः प्राभाकरश्चेति नाम्ना प्रख्यातम्। किन्तु साधारणजनाः प्रात्यहिककृत्येषु संकल्पपूर्वककार्यकरणात् भाट्टमत-माद्रितवन्तः। अत इदं स्पष्टं प्रभाकरशिष्याः साधारणजनस्य मनस्तत्त्वं ज्ञातुमशक्ता आसन्, येन च मीमांसापरम्परायां प्राभाकरमतं लोके न बह्वमन्यत।

४. मीमांसकानामितिहासः

जैमिनिः (खृ॰ पू॰ ४००)। जैमिनेः कालमधि विवादे सत्यपि राधाकृष्णान्मतेन खृष्टपूर्वे चतुर्थशतके स्वीकृतेऽपि खृष्टजन्मनो द्वित्रशतवर्षेभ्यः प्राक् काल एव भवितुमर्हति। तस्य पितुर्नाम न ज्ञायते। तथापि 'जैमिनि' इति प्रयोगात् तस्य पितुर्नाम जिमिन जेमिन् वेति भवितुं शक्यते। 'सिंहो व्याकरणस्य कर्त्तुरहरत् प्राणान् प्रियान् पाणिनेः, मीमांसाकृतमुन्ममाथ सहसा हस्ती मुनिं जैमिनिम्। छन्दोज्ञाननिधिं जघान मकरो वेलातटे पिंगलम्, अज्ञानावृतचेतसामतिरुषां कोऽर्थस्तिरश्चां गुणैः॥' (प॰ त॰, पृ॰ २२२) इति श्लोकात् ज्ञायते जैमिनिः हस्तिपदपीडनेन प्राणान् त्यक्तवानिति। जैमिनिः सामवेदियं जैमिनीयं श्रौतगृह्यसूत्रयोश्च प्रवचनं कृतवान्। संकर्षकाण्डसहिता

षोडशाध्यायी मीमांसाशास्त्रं तेन कृतम् । अस्मिन् २७४४ सङ्ख्यकानि सूत्राणि द्वादश अध्यायाः सहस्राधिकाणि अधिकरणानि च सन्ति । चिरं प्रचलिते यज्ञीयकर्मकाण्डे विप्रतिपत्तयः समजायन्त, शाखानां ब्राह्मणग्रन्थानाञ्च कर्मकाण्डपरकाणां वचनानां तात्पर्यज्ञाने मतभेदोऽजायत । अतो विप्रतिपत्तीः दूरीकर्तुं शाखाब्राह्मणवचनतात्पर्यं च यथावत् प्रकाशयितुं मीमांसाशास्त्रस्य प्रवचनं जैमिनिना कृतम् । ग्रन्थेऽस्मिन् नाना यागास्तेषां प्रयोजनम् अपूर्वं तथा दार्शनिकसिद्धान्ता आलोच्यन्ते । तत्र प्रथमाध्यायस्य तर्कपादनामके प्रथमपादे ज्ञानतत्त्वं (epistemology) वेदप्रामाण्यञ्च विवृतम् । किञ्च 'अनर्थका हि मन्त्राः' (नि॰ १/१५) इति कौत्ससदृशानां महायाज्ञिकानां घोषना तेनैव निराकृतात्र ।

प्रपञ्चहृदये विशंत्यध्यायात्मिकायाः पूर्वोत्तरमीमांसाया उपरि बोधायनः, उपवर्षः, देवस्वामी, भवदासः शबरस्वामी चेति पञ्च व्याख्यातार उल्लिखिता दृश्यन्ते । तद्यथा – 'तस्य विंशत्यध्यायनिबद्धस्य मीमांसाशास्त्रस्य कृतकोटिनामधेयं भाष्यं बोधायनेन कृतम् । तद् ग्रन्थबाहुल्यादुपेक्ष्य किञ्चित् संक्षिप्तमुवपर्षेण कृतम् । तदपि मन्दमतीन् प्रति दुष्प्रतिपादं विस्तीर्णत्वादित्युपेक्ष्य षोडशलक्षणपूर्वमीमांसाशास्त्रमात्रस्य देवस्वामिनातिसंक्षिप्तम् । भवदासेनापि कृतं जैमिनीयभाष्यम् । पुनर्द्विकाण्डे धर्ममीमांसाशास्त्रे पूर्वस्य तन्त्रकाण्डस्याचार्यशबरस्वामिनातिसंक्षेपेण संकर्षकाण्डं द्वितीयमुपेक्ष्य कृतं भाष्यमि'ति ।

बोधायनः (खृ॰ पू॰ २००) । बौधायनः इति पाठान्तरं कुत्रचित्स्थलेषु दृश्यते । रामानुजेन वेदान्तसूत्रव्याख्यायां बोधायनवृत्तिमुल्लिख्योक्तम् 'तन्मतानुसारेण (= बोधायनपथेन) सूत्राक्षराणि व्याख्यायन्ते ।' (श्रीभाष्ये १/१/१) । बोधायनस्य शैली ब्राह्मणप्रवचनशैलीसदृशी । अनेन कृतं श्रौतसूत्रस्य विस्तृतम् ।

उपवर्षः (खृ॰ पू॰ २००) । भगवानुपवर्ष आचार्यपाणिनेर्गुरोर्वर्षस्य अनुजः । मीमांसादिग्रन्थे वृत्तिकारनाम्ना उपवर्षः परामृश्यते । तद्यथा – 'वृत्तिकारस्तु अन्यथेमं ग्रन्थं वर्णयाञ्चकारे'ति (मी॰ भा॰ १/१/५, पृ॰ ८), 'तच्चैतद्वृत्तिकारेणोदाहरणोपदेशेनाख्यातमि'ति (मी॰ भा॰ २/१/३२, पृ॰ १३७), 'वृत्तिकारस्तु शिष्यहितार्थं प्रपञ्चितवानि'ति (मी. भा. २।१।३३, पृ. १३८)' एवम् 'अथ गौरित्यत्र कः शब्दः ? गकारौकारविसर्जनीया इति भगवानुपवर्षः' (मी॰ भा॰ १/१/५, पृ॰१५) इति वृत्तिकारस्य उपवर्षस्य मतमुल्लिखितं शबरस्वामिना । पार्थसारथिनाप्यस्योल्लेखः कृतः ।

देवस्वामी (खृ॰ पू॰ १०० ?) । १९६५ खृष्टाब्दे माद्रासविश्वविद्यालयतो देवस्वामिना कृता संकर्षकाण्डस्य व्याख्या प्रकाशिता । केचन देवस्वामिनं भवस्वामिनमाहुरिति ।

भवदासः (खृ॰ १००)। शबरस्वामिना भवदासस्य मतं खण्डितमित्येवं कथयद्‌भिः कुमाररिलभट्टपार्थसारथिमिश्रप्रमुखैः भवदासः परामृष्टः (द्र॰ श्लो॰ वा॰, पृ॰ १९)। सोऽपि वृत्तिकार इत्याख्यायते।

शबरस्वामी (खृ॰ १००)। शबरस्वामिना संकर्षकाण्डवर्जं द्वादशाध्याय्या मीमांसाया उपरि भाष्यं कृतमासीत्। कस्यांश्चित् शबरपल्ल्यां जैनोत्पातभयादात्मगोपनं चकारेति कृत्वा भाष्यकारस्य नाम शबरस्वामीति ख्यातम्। तस्य प्रकृतं नामासीत् आदित्यदेवः। प्रतिसूत्रं विशिष्टतया एतद्भाष्यं विराजते। एतस्मिन् भाष्ये च सूत्रव्याख्यानमुखेन उदाहरणप्रदर्शनेन च पूर्वपक्षसिद्धान्तवर्णनरीत्या विषया उपपादिताः।

भर्तृमित्रः (खृ॰ ६००)। भर्तृमित्रेण विंशत्यध्यायात्मकं मीमांसाशास्त्रमवलम्व्य व्याख्या कृता। भट्टोम्बेकपार्थसारथिमिश्राभ्यां भर्तृमित्रस्य नामोल्लिखितम्।

भर्तृहरिः (खृ॰ ६००)। वाक्यपदीयस्य रचयित्रा भर्तृहरिणा कृतं विंशत्यध्यायात्मकमीमांसाया भाष्यमिति यमुनाचार्येन सिद्धिनामके ग्रन्थे उक्तम्।

'अतः परं षट् सुत्राणि भाष्यकारेण न लिखितानि। तत्र व्याख्यातारो विवदन्ते। केचिदाहुः - विस्मृतानि, लिखितो ग्रन्थः प्रलीन इत्यपरे, फल्गुत्वादुपेक्षितानीत्यन्ये, अनार्षेयत्वादित्यपरे (त॰ वा॰) इति कुमारिलवचनात् ज्ञायते शबरभाष्यस्य बह्वो व्याख्याकारा आसन्निति, परन्तु तेषां ग्रन्थोऽधुना नोपलभ्यते।

कुमारिलभट्टः (खृ॰ ६००-६६०)। कुमारिलभट्टो युगप्रवर्त्तको भवेत्। मण्डनमिश्रः उम्बेकाचार्यः प्रभृतयः प्रसिद्धा मीमांसका अस्य छात्रा आसन्। कुमारिलभट्ट उत्कलसीमान्ते जयमंगलग्रामे समजायत, आन्ध्रस्तैत्तिरीयशाखाध्येता चासीत्। अस्य पितुर्नाम यज्ञेश्वरः मातुश्च चन्द्रगुणा। स बौद्धगुरोः सकाशात् अधीत्य बौद्धदर्शनं खण्डयामास। तेन च धर्मभीरुरसौ गुरुद्रोहस्य प्रायश्चित्तार्थं तुषानलेन प्राणान् त्यक्तवान्।

शबरभाष्यानन्तरं कुमारिलभट्टेन मीमांसकवर्गेषु आचार्येति संज्ञया प्रसिद्धेन वार्त्तिकं विरचितम्। तद्वार्त्तिकञ्च न द्वादशस्वध्यायेष्वेकविधम्, परन्तु प्रथमाध्यायप्रथमपादे यद् वार्त्तिकं तत् श्लोकवार्त्तिकमिति प्रसिद्धम्। श्लोकैरेव भाष्यव्याख्यानमुखेन सूत्रमपि व्याख्यातम्। क्वचित् स्थले भाष्यकारस्य मतापेक्षया स्वातन्त्र्येण स्वं मतमुपदर्शितम्। किञ्च अस्मिन् श्लोकवार्त्तिके प्राधान्येन बौद्धानां मतं विस्तरतो निराकृतम्। यद्यपि चार्वाकमतं न्यायवैशेषिकादिमतं च स्थले स्थले निराकृतं तथापि बौद्धमतमेव विस्तरेण पर्युदस्तमिति दृश्यते। अस्मिन् श्लोकवार्त्तिके न केवलं कर्मकाण्डात्मकं मीमांसकमतं व्याख्यातम्, अपितु दार्शनिकरीत्या ज्ञानकाण्डपद्धतौ प्रमाणानां प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वपरतस्त्वादिकं दार्शनिकानां प्रसिद्धपदार्थविषये तथा

प्रमाणविषये एवं प्रतिपादितं येन एतच्छ्लोकवार्त्तिकं दार्शनिकानां सर्वेषां शब्दसाहित्यशास्त्रिणां चोपजीव्यमिति दृश्यते । यतः कुमारिलस्य उत्तरकालीनशास्त्रकाराणां स्वस्य ग्रन्थेषु एतद्वार्त्तिकवाक्यं बहुषु च स्थलेषु दृश्यते । यथा कुमारिलकालोत्तरं प्रणीतेषु जैनग्रन्थेषु बौद्धग्रन्थेषु वेदान्तग्रन्थेष्वपि सर्वत्र श्लोकवार्त्तिकोद्धृतिः परिदृश्यते । एवं मीमांसाशास्त्रस्य प्रथमाध्याये प्रथमपादे श्लोकवार्तिकविरचनानन्तरं मीमांसाशास्त्रस्य प्रथमाध्यायस्य द्वितीयपादात् तृतीयाध्यायान्तं यावत् तन्त्रवार्त्तिकं विरचितमाचार्यपादैः । तन्त्रवार्त्तिके गद्यानि पद्यानि च मूलतया दृश्यन्ते । तन्त्रवार्त्तिके प्राधान्येन मीमांसकमतं प्रदर्शितम् । क्वचित् प्रसंगेन मतान्तरं निराकृतमिति लक्ष्यते । ततश्चतुर्थाध्यायात् द्वादशाध्यायान्तं यावत् गद्येन टुप्टीकेति व्याख्या कृता । सा च संक्षिप्तेति टुप्टीका नाम्ना ज्ञायते । एतद्व्यतिरेकेण शाबरभाष्यस्योपरि बृहट्टीका नामैका व्याख्या तेन विरचिता भवेत् । सा चाधुना प्रायशो न परिदृश्यते । कुत्रचित् ग्रंन्थागारेऽस्तीति कर्णपरम्परया श्रूयते । एवञ्च मध्यमटीका नामेति ग्रन्थस्तस्य नाम्ना प्रचलति । अन्ये केचन ग्रन्था आचार्यविरचिताः सन्तीति श्रूयन्ते । परन्तु तेषां नामानि अधुनास्माभिः संग्रहीतुं न शक्यानि ।

एवं मीमांसादर्शने वार्त्तिकग्रन्थविरचनानन्तरं वार्त्तिकस्य व्याख्याग्रन्थास्तथाधिकरणप्रदर्शनमुखेन स्वतन्त्रा मीमांसाग्रन्था बहवो विरचिता आसन्नुत्तरकाले । वार्त्तिकव्याख्याग्रन्थेषु त्रयः प्राधान्यं प्राप्नुवन् । प्रथमा उम्बेकभट्टकृता तापर्यटीकेति नाम्ना व्याख्या श्लोकवार्त्तिकस्योपरि दृश्यते । द्वितीया सुचरितमिश्रस्य काशिका व्याख्या श्लोकवार्त्तिकस्योपरि विद्यते । पार्थसारथिमिश्रकृता न्यायरत्नाकरनाम्ना व्याख्या परिदृश्यते । जयमिश्रकृता शर्करिका नाम टीकाप्यसम्पूर्णा समुपलभ्यते । टुप्टीकोपरि वेङ्कटेश्वरेण कृतं वार्त्तिकाभरणमिति ।

प्रभाकरमिश्रः (खृ. ६१० - ६९०,६२० - ७००) । यावन्तं प्रभाकरस्य प्रभावं पश्यामो न तावन्तं तस्य सांस्तविकं किञ्चिज्जानीमः । अपितु जनश्रुतिः समायाति 'अत्र तुनोक्तम्, तत्रापिनोक्तम्' इत्यस्य प्रकृतपाठं बोद्धुं यदा न समर्थोऽभवत् कुमाररिलस्तदा तस्य शिष्यः प्रभाकरः 'अत्र तुना उक्तम्' 'तत्र अपिना उक्तम्' इत्येवं पाठं कृत्वा स्वबुद्धिचातुर्यं प्रकाशितवान्, तेन च प्रीतः गुरुः कुमारिलस्तं प्रभाकरं गुरुशब्देनालञ्चकार । ततः प्रभृति स 'गुरुः' इत्यनेन परिचीयते । प्रभाकरमिश्रेन प्रतिपादितं मतं मीमांसासम्प्रदाये गुरुमतनाम्ना प्राभाकरमतनाम्ना च व्यवह्रियते । प्रभाकरेण द्वे टीके लिखिते शाबरभाष्यस्योपरि । टीकाग्रन्थद्वयस्य नाम बृहती लघ्वी च । प्रथमाया नामान्तरं निबन्धनम् द्वितीयायाश्च विवरणम् । ते च कुमारिलभट्टमतान्मतान्तरव्याख्यात्वेन ज्ञायेते । येन मीमांसाजगति भाट्टमताद् भिन्नं गुरुमतमिति ख्यायते । स्वगुरोः कुमारिलभट्टस्य मतनिरसनं तत्र ग्रन्थद्वये वर्त्तते । प्रभाकरः

मण्डनमिश्रस्य उम्बेकभट्टस्य च समसामयिकः सतीर्थश्चासीत्। तदुक्तम् - 'उम्बेकः कारिकां वेत्ति तन्त्रं वेत्ति प्रभाकरः। मण्डनस्तूभयं वेत्ति नोभयं वेत्ति रेवणः॥' इति।

मण्डनमिश्रः (खृ ६१५ - ६९५, ६२० - ७१०)। कुमारिलभट्टस्यानुयायिषु मण्डनमिश्रस्य नामोल्लेखनीयम्, यं मण्डनमिश्रं विजित्य शङ्कराचार्यः कर्ममीमांसातो ब्रह्ममीमांसायाः श्रेष्ठत्वं विशदीचकारेति दन्तकथा प्रचलिता। कुप्पुस्वामिनो मते तस्य कालः ६१५ खृष्टाब्दात् ६९५ खृष्टाब्दः। पि॰वि॰ कानेमते तु ६२० - ७१० इति। स नैष्कर्म्यसिद्धेः कर्त्ता मानसोल्लासादीनां च रचयिता, मण्डनमिश्रोऽसौ परवर्त्तिकाले सुरेश्वराचार्यनामा शङ्करशिष्योऽभवत्। स च कुमारिलभट्टस्यापि शिष्य आसीत्। स बादरिसम्प्रदायमतं प्रत्याख्यायतां जैमिनिसूत्राणामुपरि उपश्लोकितं विवादास्पदविषय-मधिकृत्य विधिविवेक-भावनाविवेक-विभ्रमविवेकान् ग्रन्थान् रचायामास। ग्रन्थत्रयेऽ-स्मिन् यथासंख्यं प्रभाकरस्य कार्यपरवाक्यवादो नियोगवाक्यार्थवादोऽख्यातिवादश्च निरस्तः।

अत्रेदं स्मर्त्तव्यम् – वाचस्पतिमिश्रः स्वग्रन्थे न्यायकणिकायां विधिविवेकस्योपरि टीकां कुर्वण् उट्टंक्तिवान् प्रभाकरः स्वनाम्ना प्रचलितमतस्यादिप्रवक्ता न स्यात्, परन्तु **वृद्ध**मीमांसकानां तादृशमतं विधिभावनाविभ्रमवादेष्वासीदिति। मण्डनमिश्रस्य मीमांसानुक्रमणिका अद्वैतवेदान्ते च ब्रह्मसिद्धिर्नाम ग्रन्थद्वयमस्ति।

उम्बेकभट्टः (खृ॰ ६७०-७५०)। किम्वदन्त्यनुसारेण स कुमारिलस्य छात्रः प्रसिद्धनाट्यकारो भवभूतिरेव। स मण्डनमिश्रस्य भावनाविवेकस्योपरि व्याख्यां कृत्वा मीमांसकवर्गेषु स्वस्थानमकरोत्। तत्कृता श्लोकवार्त्तिकस्योपरि टीका स्फोटवादान्तं यावत् मुद्रापिता। वार्त्तिकस्योपरि टीकामन्वाख्यायता तेनोम्बेकपादेन कुमारिलभट्टाक्षिप्तं पूर्वपक्षिमतं परिश्चक्रे। ततः परं प्रभाकरस्य कुमारिलाक्षिप्तं मतमभिनवतयोपस्थाप्य तदेव स पूर्वपक्षिमतं शबरस्वामिसम्मतमिति कृत्वा प्रत्यपादयत्। भिन्नभिन्नप्रसंगेषु उम्बेकपादः (१) सत्कार्यवादः, (२) कारणगुणप्रक्रमेण कार्ये गुणारम्भः, (३) प्रामाण्यं नाम परिच्छेदात्मिका शक्तिः, (४) बोधकत्वं नाम प्रामाण्यम्, (५) बोधात्मकत्वमात्रं प्रामाण्यम् (६) श्रोत्रवृत्तिरेव शब्दः समीपं गच्छतीति सिद्धान्तान् दृढतयावहेलयत्।

शालिकनाथमिश्रः (खृ॰ ६९०-७६०)। प्राभाकरपरम्परायां शालिकनाथोऽतीव श्रेष्ठः प्रवक्तासीत्। 'प्रभाकरगुरोर्भावे मितगम्भीरभाषिणा' (बृ॰ व्या॰, पृ॰ १) इति दृष्ट्वा केचन तं प्रभाकरस्य साक्षाच्छिष्यं मन्यन्ते। स प्रभाकरस्य लघ्वीबृहतीटीकयोः क्रमेण ऋजुविमलां दीपशिखां च नाम व्याख्यां कृतवान्। अनेनैव मीमांसाभाष्यपरि-शिष्ठस्य प्रकरणपञ्चिका कृता। शालिकनाथेन स्वयं मण्डनमिश्रस्य विधिविवेकतो बहूद्धारः कृतः वाचस्पतिमिश्रेण च ऋजुविमला-पञ्चिकातः शेषोद्धारः कृत इत्यतः स शालिकनाथो मण्डनमिश्रात् पश्चाद्भावी वाचस्पतिमिश्राच्च पूर्वभावी भवेत्, तेन च तस्य

खृष्टीयाष्टमशतकः (६९० – ७६०) समयो भवितुं शक्यते । श्रीगोपीनाथ-कविराजमहाशयेन चोदयनाचार्यस्य (खृ० ९८४) समसामयिकतया स प्रतिपादितः, तत्र युक्तमुत्पश्यामः । उदयनाचार्यस्तं कुसुमाञ्जलौ गौडमीमांसकशब्देनाख्यातवान् । गौडः = वंगः इति ।

महोदधिः महाव्रतश्च (खृ० ७०० – ७७०) । महोदधिः प्राभाकरपन्थी आसीत् । प्राभाकरमतेन स निबन्धनादिकं रचितवान् । तस्मिन्नेव समये तस्य प्रतिद्वन्द्वी भाट्टमतावलम्बी महाव्रतः भाट्टमतेन ग्रन्थं प्रणयामास । प्रबोधचन्द्रोदये अनयोर्नामोल्लिखितम् । भवनाथभट्टेनापि नयविवेके अनयोर्नाम गृहीतम् ।

वाचस्पतिमिश्रः (खृ० ८४१) । वाचस्पतिरासीत् मैथिलब्राह्मणः त्रिलोचन-शिष्यश्च । स मीमांसायां तत्त्वविन्दुः, भावनाविवेकन्यायकणिकादीन् ग्रन्थान् रचितवान् । अनेन न्यायवार्त्तिकस्य तात्पर्यटीका विरच्य धर्मकीर्त्तेः खण्डनपूर्वकं वार्त्तिकमतं समर्थितम् । भामती-सांख्यतत्तकौमुद्याद्यनेकटीकाकारः स षड्दर्शनीवल्लभसर्वतन्त्र-स्वतन्त्रोपाधिना भूषितो भवति ।

भवनाथभट्टः (खृ० ९००) । स मिथिलानिवासी प्राभाकरश्चेति निश्चप्रचम् । अनेन शालिकनाथस्य वाचस्पतिमिश्रस्य च ग्रन्था उल्लिखिताः मुरारिमिश्रेण भवनाथस्य तद्ग्रन्थस्य चोल्लेखः कृतः । अतस्तस्य कालो नवमशताब्दी भवितुं शक्यते । मीमांसाया द्वादशाध्यायस्योपरि नयविवेको नाम विस्तृतं निबन्धनं तेनाक्रियत ।

भवदेवभट्टः (खृ० ११००) । स बंगभाषी हुगलीमण्डलस्थे सिद्धलनामकग्रामे निवासं चकार । भवदेवोऽसाधारणो मीमांसको विचारमल्लः अद्वैतवेदान्तेऽपि निष्णात आसीत् । स राजनीतिज्ञो हरिवर्मदेवस्य मन्त्री उत्कलदेशं जितवान् । तन्त्रवार्त्तिकाशयं गृहीत्वा तेन तौतातिकमततिलकनामकं निबन्धनं रचितम् । व्यवहारतिलकं व्यवहारतन्त्रं सामवेदीयकर्मानुष्ठानपद्धतिः प्रायश्चित्तनिरूपणं प्रभृतयो ग्रन्थास्तस्य पाण्डित्य-मुद्घोषयन्ति । अत्रेदं स्मर्त्तव्यम् – भट्टस्य लोकप्रियो नाम तौतात इत्यतस्तौतातिकस्य मतमादाय स तादृशनामकं ग्रन्थं सन्दर्भितवान् ।

सुचरितमिश्रः (खृ० ११००) । भाट्टस्य सुचरितमिश्रस्य कृता काशिका नाम श्लोकवार्त्तिकस्य टीका प्रसिद्धेति न कश्चित् सन्देहः, न्यायरत्नाकरापेक्षया टीकेयम-तीव विस्तृता । स पार्थसारथेः पूर्वभावीति ज्ञेयम् ।

पार्थसारथिमिश्रः (खृ० १०५० – ११२०) । स प्रकाण्डभाट्टपण्डितो यज्ञात्मसूनुर्मैथिलब्राह्मण आसीत् । तेन टुप्टीकायास्तन्त्ररत्ननाम्नी, श्लोकवार्त्तिकस्य न्यायरत्नाकरनाम्नी मीमांसासूत्रस्य द्वादशाध्यायानाञ्च शास्त्रदीपिकानाम्नी टीका लिखिता, न्यायरत्नमालानाम्नी च तस्य चतुर्थो ग्रन्थो ज्ञायते ।

पार्थसारथिमिश्रस्य कालस्तावत् पञ्चदशखृष्टाब्द इति केचिदाहुः । तैरुक्तम् –

ऊनचत्वारिंशदधिकषोडशशततमखृष्टाब्दे अप्पयदीक्षितविरचितग्रन्थेषु पार्थसारथिमिश्र-नामसंवाददर्शनात् अप्पयदीक्षितात् प्राचीनोऽयमिति । परन्तु तस्य कालः १०५० - ११२० खृष्टाब्दं यावत् भवितुं शक्यत इति बहुभिर्विद्वद्भिर्मतम् ।

श्रीकरः (खृ० ११००) । श्रीकरमतरूपेण विभिन्ना शब्दार्थीया विषयाः शक्तिवादादिग्रन्थे आलोचिताः परिदृश्यन्ते । श्रीकरेण 'प्रकाशः' इति नाम्ना निबन्धं विरच्य प्रकाश इति नाम जग्राहे । स प्राभाकरसम्प्रदायस्य प्रधानः परिपोषको भवति ।

सोमेश्वरभट्टः (खृ० १२००) । तन्त्रवार्त्तिकव्याख्यानभूता सर्वोपकारिणी, सर्व-निबन्धकारिणी अथवा राणकापरनामधेया न्यायसुधा माधवभट्टस्य पुत्रेण सोमेश्वरभट्टेन कृता लक्ष्यते । न्यायसुधाया उपरि अन्यैर्विरचिता काश्चिद् व्याख्या अवगम्यन्ते । तन्त्रसारनाम्नापि सोमेश्वरस्य ग्रन्थान्तरमस्ति ।

परितोषमिश्रः (खृ० १२००) । स वंगभाषी भाट्टमीमांसकः । तेन तन्त्रवार्त्तिक-स्योपरि भाष्यमतसुगमकारिणी अजिता नाम टीका कृता । अस्य ग्रन्थस्य नामान्तरं तन्त्रटीकानिबन्धनमिति ।

मुरारिमिश्रः (खृ० ११५० - १२२०) । यद्यपि भाष्यमाधारीकृत्य भाट्टमतं प्राभा-करमतं मुरारिमिश्रमतमिति मीमांसकवर्गेषु मतत्रयं प्रचलितमासीत् तथापि मुरारिमिश्रस्य शाबरभाष्यस्योपरि विरचिता व्याख्याधुना नोपलभ्यते । केवलं प्रामाण्यस्य स्वतस्त्व-परतस्त्वविचारे भाट्टप्राभाकराभ्यां तस्य मतभेदो दार्शनिकग्रन्थेषूपलभ्यते । किञ्च तेन भवनाथस्य मतमपि खण्डितमिति ज्ञायते । तस्याधिकरणविवेचनात्मकं ग्रन्थद्वयं त्रिपादी-नीतिनयनम् एकादशाध्यायाधिकरणञ्च सम्प्रति प्राप्यते । मुरारिर्नामैकः कविरपि आसीत् । स मौद्गल्यगोत्री वर्धमानस्य तन्तुमत्याश्च पुत्रो भवति । तमधिकृत्य वर्त्तते श्लोकः - 'मुरारिपदचिन्तायां भवभूतेस्तु का कथा । भवभूतिं परित्यज्य मुरारिमुररीकुरु ॥' इति । केचन कविमीमांसकौ एकमुरारित्वेन कल्पन्ते ।

हलायुधभट्टः (एकादशशताब्दः) । अयं जनो वंगवास्तव्यः । तस्य मीमांसा-शास्त्रसर्वस्वं जैमिनिसूत्रस्योपरि अधिकरणक्रमानुसारेण व्याख्यात्मकम् ।

चिदानन्दपण्डितः (खृ० १२००) । दाक्षिणात्येन चिदानन्दपण्डितेन भाट्टमता-नुसारेण नीतितत्त्वाविर्भावनामकं निबन्धनमत्युत्कृष्टं प्रणीतम् । अस्मिन् ग्रन्थे श्लोकवार्त्तिकानुसारेण अध्ययनवादः कार्यवादः प्रभृतयः ४४-वादाः प्रदर्शिताः । तस्य चिदानन्दस्य मतानुवर्त्तनेन सुप्रसिद्धो मानमेयोदयो नाम ग्रन्थो रचितो भवेत् ।

नन्दीश्वरः (खृ० १२२० - १३००) । केरलदेशीयेन नन्दीश्वरेण नयविवेकस्य कर्त्तुः भवनाथस्य पञ्चिकायाश्च प्रणेतुः शालिकनाथस्य मतावलम्बनेन प्राभाक-रसिद्धान्तानां संकलनात्मकः प्रभाकरविजयो नाम प्रकरणग्रन्थः प्रणीतः ।

गंगाधरमिश्रः (खृ० १२३० - १३००) । अस्य नामान्तरं गदाधरमिश्रः । अनेन तन्त्रवार्त्तिकस्योपरि न्यायपरायणं तन्त्रवार्त्तिकविवरणापराख्यं टीका रचिता । उक्तञ्च

स्वयमेव – 'शाल्मलिग्रामसम्भूतो भट्टसोमेश्वरात्मजः । गंगाधरोऽतिगम्भीरं व्यावृणोत् तन्त्रवार्त्तिकम् ॥' इति । स मैथिल आसीत् ।

वेदान्तदेशिकः (खृ॰ १२६९ – १३६९) । वेंकटनाथापरनामधेयो दाक्षिणात्यः काञ्चीवरमिति ग्रामेऽजायत । स कवितार्किकनाम्नाभिधीयते स्म । तेन मीमांसासूत्राणां संकलय्य पद्यात्मिका मीमांसापादुका विरचिता । तेन गद्येन सेश्वरमीमांसां प्रणीय भाट्टप्राभाकरमुरारिमिश्राणां मताद् भिन्नं स्वीयं मतं समुद्घोषितम् । ग्रन्थेऽस्मिन् विशिष्टाद्वैतवेदान्तस्य छाया संलक्ष्यते ।

गुरुमताचार्यः चण्डः (खृ॰ द्वादशशताब्दः) । मुरारिमिश्रैः त्रिपादीनीतिनयनेऽस्य नामोल्लेखात् अयं मुरारेः समसामयिको भवेत् । अस्य द्वौ ग्रन्थौ, मीमांसासूत्राणां सरलव्याख्यात्मको न्यायरत्नाकरः अपरश्च अमृतबिन्दुः स्तः ।

माधवाचार्यः (खृ॰ १२९७ – १३४६) । दाक्षिणात्यब्राह्मणो विद्यारण्यापरनामधेयो विजयनगरराजबुक्कमन्त्री वेदभाष्यकृत्सायणज्येष्ठभ्राता श्रीमन्माधवाचार्य इति सुगृहीतनामा मीमांसादर्शने संक्षिप्ततया मीमांसापदार्थं साकल्येन स्वकृते जैमिनीयन्यायमालाविस्तरनाम्नि ग्रन्थे प्रदर्शिवान् । तेनैव ग्रन्थोपद्घाते उक्तम् – 'मीमांसासागरस्तेन क्रीडापुष्करिणी भवेत् ।' (जै॰ न्या १/४, पृ॰ ५) इति । सर्वस्य मीमांसासूत्रस्य सारमाहृत्य सरोवर इव मीमांसापदार्थः आकलयितुं शक्यते । अस्य माधवाचार्यस्य सर्वदर्शनसंग्रहो विवरणप्रमेयसंग्रहो जीवन्मुक्तिविवेकः पञ्चदशीत्यादयो ग्रन्थाः सन्ति । स्वरूपाचार्यस्य शिष्योऽसावासीच्च निम्बार्कमतावलम्वी ।

भट्टविष्णुः (खृ॰ १४ शताब्दः) । अस्ति चतुर्दशशताब्दस्यान्तिमभागे जायमानस्यास्य प्राभाकरपरम्परायां तर्कपादस्य व्याख्यायां नयतत्त्वसंग्रहनामको ग्रन्थः ।

अनन्तनारायणः (खृ॰ १४००) । अनेन परितोषमिश्रकृताया अजिताया उपरि विजया नाम व्याख्या कृता ।

रविदेवः (खृ॰ १४००) । अनेन भवनाथेन कृतस्य नयविवेकस्य उपरि विवेकतत्त्वं नाम टीका कृता ।

परमेश्वराः (खृ॰ १३०० – १५५०) । परमेश्वर इति नाम्ना त्रयः केरलदेशीयाः पुत्रपौत्रक्रमेण मीमांसाचार्या आसन् । प्रथमः परमेश्वरो वाचस्पतिमिश्रकृताया न्यायकणिकाया उपरि जुषध्वंकरणी स्वदितंकरणी चेति व्याख्याद्वयं कृतवान् । द्वितीयः परमेश्वरः प्रथमस्य पौत्रः । स मण्डनमिश्रस्य स्फोटसिद्धेर्विभ्रमविवेकस्य, वाचस्पतिमिश्रस्य तत्त्वबिन्दुनामकग्रन्थस्य चिदानन्दस्य नीतितत्त्वाविर्भावस्य चोपरि टीकां रचितवान् । तृतीयः परमेश्वरोऽपि द्वितीयस्य पौत्रः । अनेन शाबरभाष्यस्योपरि भाट्टमतेन मीमांसासूत्रार्थसंग्रहनाम्नी टीका कृता । श्लोकवार्तिकस्योपरि सुचरितमिश्रकृतायाः काशिकाया व्याख्यानेन कृता ।

इन्द्रपतिठाकुरः (खृ॰ १४००)। अस्य कालः पञ्चदशशताब्दस्य पश्चाद्भागो भवेत्। अस्य पितुर्नाम रुचिपतिरुपाध्यायः, गुरुश्च गोपालभट्टः। स मथुरायां वासं चकार। भाट्टपरम्परायां मीमांसादर्शनस्योपरि मीमांसापल्लवनामको ग्रन्थोऽनेन विरचितः।

गोविन्दठाकुरः (खृ १४७८)। स मीमांसादर्शनस्योपरि अधिकरणमाला इत्याख्यं ग्रन्थं बवन्ध।

वरदराजः (खृ॰ १५०० - १५७०)। तार्किकरक्षाकर्त्तुरन्योऽयं जनः। अनेन प्राभाकररमतेन नयविवेकस्योपरि दीपिका नाम टीका कृता।

रघुनाथभट्टः (खृ॰ १५००)। अस्य सम्बन्धे आंगलभाषायां कृते Preface - इत्यस्मिन् प्रमाणरत्नग्रन्थस्य पञ्चिकायाञ्चाकथयत् कथयिष्यते च।

अप्पयदीक्षितः (खृ॰ १५२० - १५९३)। अयं गोत्रेण भारद्वाजः, रंगराजाध्वरीन्द्रपुत्रो दाक्षिणात्यब्राह्मणो विजयनगरशासितुः कृष्णराजस्य समसामयिकः। मीमांसायामस्य विधिरसायनं वादनक्षत्रमाला उपक्रमपराक्रमः शास्त्रदीपिकायाष्टीका मयूखावलिः चित्रपटो धर्ममीमांसापरिभाषा इत्यादयो ग्रन्था देदीप्यन्ते। वेदान्तदर्शने कल्पतरुटीकाया परिमलनामिका व्याख्या, न्यायरक्षामणिः शैवश्रीकण्ठभाष्यस्योपरि शिवार्कमणिदीपिका चेति ग्रन्थास्तेनैव निर्मिता यत्र मीमांसादर्शनस्यालोचनापि स्थले स्थले विद्यते।

विजयीन्द्रभिक्षुः (खृ॰ १५३९ - १५९७)। इदं तस्य सन्न्यासाश्रमस्य नाम, गृहाश्रमस्य च विट्ठलाचार्यः। अयं माध्वमतावलम्बी वैष्णव आसीत्। अनेन मीमांसायां न्यायाध्वदीपिका मीमांसान्यायकौमुदी उपसंहारविजयः इत्यादयो ग्रन्था रचिताः। अयं जनोऽप्पयदीक्षितस्य प्रवलः प्रतिद्वन्दी आसीत्।

देवनाथठाकुरः (खृ॰ १५६२)। गोविन्दठाकुरस्य पुत्रेणानेन मीमांसाया उपरि अधिकरणकौमुदी नाम ग्रन्थो निबद्धः।

रामकृष्णभट्टः (खृ॰ षोडशशतकः)। अस्य पितुर्नाम रामचन्द्रः मातुश्च प्रभावती। अनेन शास्त्रदीपिकाया अपि सिद्धान्तचन्द्रिका नाम टीका कृता। 'भट्टः' पण्डितशिरोमणिरित्यादिभिरुपाधिभिः स आख्यायते।

वेंकटेश्वरदीक्षितः (खृ॰ षोडशशतकः)। अयम् अप्पयदीक्षितस्य समसामयिकः। अस्य पितुर्नाम गोविन्ददीक्षितो मातुश्च नागमाम्बा। मीमांसादर्शनेऽनेन टुपटीकाया व्याख्यात्मकं वार्त्तिकाभरणं नाम ग्रन्थः कृतः। अस्य शिष्येण राजचूडामणिना तन्त्ररक्षामणिनामके ग्रन्थे लिखितम् - 'अस्ति गोविन्दयज्वेन्द्रनागमाम्बातपः फलम्। श्रीवेंकटेश्वरमुखी, सर्वतन्त्रस्वतन्त्रधीः॥ व्यतानि 'शुल्बमीमांसा' तथा कर्मान्तवार्त्तिकम्। टुपटीकायाः कृता टीका वार्त्तिकाभरणाभिधा॥' इति।

शंकरभट्टः (खृ॰ १५५० – १६२०)। अनेन शास्त्रदीपिकाया उपरि प्रकाशो नाम टीका कृता। द्वादशाध्याय्या मीमांसाया विषयान् संक्षेपेणाकलय्य मीमांसावालप्रकाशो नाम प्रकरणग्रन्थोऽनेन रचितः। मीमांसासारसंग्रहोऽपि पद्येन रचितः प्रकरणग्रन्थान्तरमस्यास्ति। तेन विधिरसायनदूषणं नाम ग्रन्थान्तरमपि प्रणीतम्।

नारायणभट्टः (खृ॰ १५६० – १६५६)। अयं प्रसिद्धमीमांसकस्य मातृदत्तस्य पुत्रः, यो तन्त्रवार्तिकस्योपरि निबन्धनं नाम व्याख्यां कृतवान्। अस्यासम्पूर्णे मानमेयोदये नाम ग्रन्थे रघुनाथस्य पश्चात् प्रमाणानां सांगोपांगविचारः कृतः।

लौगाक्षिः भास्करः (खृ॰ १६००)। लौगाक्षिरस्य वंशनाम भास्करश्च स्वस्य। अस्य पितुर्नाम रुद्रः दाक्षिणात्यं च वासस्थानम्। अयं भाट्टमतेन अर्थसंग्रहं नामातीव सरलं ग्रन्थं बवन्ध। तर्ककौमुदी नाम वैशेषिकग्रन्थश्चानेन कृतः।

आपदेवः (खृ॰ १५८० – १६५०)। अयं काशीवास्तव्यः एकनाथमहात्मनः कुले समुत्पन्नोऽनन्तदेवस्य पुत्रः। अनेन मीमांसान्यायप्रकाशो नाम ग्रन्थो रचितः।

खण्डदेवमिश्रः (खृ॰ १५७५ – १६६५)। अयं धुरन्धरो मीमांसको नव्यन्यायपथेन नव्यमीमांसां प्रणीतवान्। अयं काशीवास्तव्यो दाक्षिणात्यब्राह्मणो रुद्रदेवपुत्रो रसगंगाधररचयितुः पण्डितराजजगन्नाथस्य पितुः पेरुभट्टस्य गुरुरासीत्। अयं मीमांसायां भाट्टकौस्तुभ-भाट्टदीपिका-भाट्टरहस्यानां रचयिता।

राजचूडामणिदीक्षितः (खृ॰ १५८० – १६५०)। अनेन मीमांसादर्शने तन्त्रशिखामणिः संकर्षमुक्तावली शास्त्रदीपिकायाश्च टीका कर्पूरवार्त्तिकमिति ग्रन्थत्रयं प्रणीतम्।

वेंकटाध्वरी (खृ॰ १५९० – १६६०)। अनेन मीमांसादर्शने विधित्रयपरित्राणं मीमांसामकरन्दश्चेति ग्रन्थद्वयं रचितम्।

कमलाकरभट्टः (खृ॰ १५९० – १६६०)। अनेन तन्त्रवार्त्तिकस्योपरि टीका शास्त्रदीपिकाया उपरि आलोको नाम व्याख्या रचिता। धर्मशास्त्रे निर्णयसिन्धुर्नाम ग्रन्थोऽनेन कृतः।

दिनकरभट्टः (खृ॰ १५६३ – १६७०)। अयं कमलाकरभट्टस्य भ्राता। अनेन मीमांसासूत्रस्योपरि संक्षिप्ता टीका कृता।

नारायणभट्टः (खृ॰ १५८७ – १६५६ ?)। मीमांसकवर्गेषु बाहुल्येन मिश्रस्य भाट्टस्य चेति वंशद्वयस्य नाम समुपलभ्यते। मिश्रवंशो विशेषतो मिथिलायां भट्टवंशश्च दक्षिणभारते वासं चकार। कदाचित् भट्टवंशीया दक्षिणभारतात् काश्यामाजग्मुः, तत्र च ते वैदिकसाहित्यस्य — विशेषतो मीमांसादर्शनस्य प्राज्यां प्रगतिं प्रापयन्। नारायनभट्टोऽयं वंशस्यास्य भवति रत्नमेकम्। तस्य पितुर्नाम रामेश्वरभट्टो मातुश्च उमा। अनेन मीमांसाशास्त्रस्योपरि बहवो ग्रन्थाः कृताः। तेन वृत्तरत्नाकरस्य शास्त्रदीपिकायाश्च व्याख्या विरचिता।

भट्टकेशवः (खृ॰ १६००) । लौगाक्षिवंशे जातोऽयं मीमांसार्थप्रकाशिकां प्रणीतवान् ।

सोमनाथदीक्षितः (खृ॰ १६००) । अनेन शास्त्रदीपिकाया उपरि मयूखमालिका नाम टीका कृता ।

यज्ञनारायणदीक्षितः (खृ॰ १६००) । अनेन शास्त्रदीपिकाया उपरि प्रभामण्डलं नाम टीका विरचिता ।

रामकृष्णदीक्षितः (खृ॰ १६०० – १६७०) । अनेन मीमांसान्यायदर्पणं नाम मीमांसासूत्रस्य व्याख्या प्रणीता ।

दिनकरभट्टो जीवदेवश्च (खृ॰ १६०० – १६७०)। भ्रातृभ्यामाभ्यां न्यायप्रकाशस्योपरि भाट्टालंकारो नाम टीका कृता । जीवदेवेन च भाट्टभास्करो नाम ग्रन्थान्तरं विरचितम् ।

कवीन्द्राचार्यः (खृ॰ १६०० – १६७०) । अनेन तन्त्रवार्त्तिकस्योपरि टीका रचिता ।

वरदराजः (खृ॰ १६२०) । अस्य प्रपितामहः प्रणतार्तिहरः, पितामहः देवनाथः पिता च रंगनाथः, आसीच्चास्य गुरुः सुदर्शनः । अनेन भवनाथस्य नयविवेकस्योपरि दीपिका कृता । अयं ज्योतिषे आयुर्वेदे व्याकरणे च निपुण आसीत् ।

अनन्तभट्टः (खृ॰ १६३० – १७३०) । आपदेवस्य पुत्रोऽयं मीमांसासूत्रस्योपरि शास्त्रमालावृत्तिरिति संक्षिप्तां व्याख्यां कृतवान् । अनेन मीमांसान्यायप्रकाशस्योपरि भाट्टालंकारनामको ग्रन्थो बबन्धे ।

अनन्तभट्टः (सप्तदशशताब्द्या उत्तरार्ध्वम्) । कमलाकरस्य पुत्रोऽयं स्वपितुः न्यायमालाया उपरि ज्योत्स्नां नाम वृत्तिं लिलेख, जैमिनेः सूत्रस्योपरि न्यायरहस्यनाम्ना व्याख्यां चाकरोत् ।

नीलकण्ठदीक्षितः (सप्तदशशताब्दी) । अयं रामेश्वरभट्टस्य प्रपौत्रः नारायणभट्टस्य (द्वितीयस्य) पौत्रः शंकरभट्टस्य च पुत्रः । अस्य मीमांसादर्शने भाट्टार्कापरनामधेयो मीमांसान्यायसंग्रहो ग्रन्थोऽस्ति ।

शंकरभट्टः (सप्तदशशताब्दी) । अयं नीलकण्ठस्य पुत्रः भाट्टभास्करनाम्ना जैमिनिसूत्रस्योपरि व्याख्या रचितवान् ।

दिनकरभट्टः (सप्तदशशताब्दी) । रामकृष्णभट्टस्य पुत्रोऽयं छत्रपतेः शिवाजेराश्रये वसन् न्यायमीमांसाधर्मशास्त्रेषु ग्रन्थान् बबन्ध । अनेन शास्त्रदीपिकाया उपरि भाट्टदिनकरी नाम व्याख्या रचिता ।

गागाभट्टः (सप्तदशशतब्दी) । विश्वेश्वरस्योपनाम गागाभट्टः । अयं दिनकरभट्टस्य पुत्रः । अस्य तत्त्वावधाने शिवाजेः सिंहासनारोहणमहोऽनुष्ठितम् । अनेन

श्लोकवार्तिकस्योपरि शिवार्कोदयो नाम टीका मीमांसासूत्रस्य चोपरि कुसुमाञ्जलिर्नाम वृत्तिः प्रणीता। मीमांसासूत्रस्य अधिकरणमेकमवलम्ब्य भाट्टचिन्तमणिर्नाम स्वतन्त्रो ग्रन्थोऽनेन रचितः। यद्यपि भाट्टमतेन मीमांसासिद्धान्ता अनेन व्याख्यातास्तथापि स्थले स्थले भाट्टसिद्धान्तमतिक्रम्य युक्त्या न्यायसिद्धान्तो गृहीत्वा प्रतिपादितः। अत्र ज्ञानप्रामाण्यं, प्रत्यक्षं, शक्तिवादः, ईश्वरवादः, सृष्टिप्रलयवादः, अनुमानमर्थापत्तिरभावः, शब्दः, विधिभेदः, धात्वर्थः, आख्यातार्थः, लकारार्थः इत्यादीनां गम्भीरा समीक्षा वर्त्तते।

कल्लूरनारायणशास्त्री (खृ॰ **१६३०** – १७३०)। अनेन मीमांसासर्वस्वनामके ग्रन्थे मीमांसासूत्रस्याधिकरणानुसारेण व्याख्या कृता। अनेन विधिविवेको विधिदर्पणञ्चेति स्वतन्त्रं ग्रन्थद्वयं प्रणीतम्।

शम्भुभट्टः (खृ॰ १६४० – १७००)। अनेन स्वगुरोः खण्डदेवस्य भाट्टदीपिकाया उपरि प्रभावली नाम टीका नव्यन्यायरीत्या रचिता।

कौण्डदेवः (सप्तदशशताब्दी)। भट्टजीदीक्षितस्य भ्रातुः रंगोजीदीक्षितस्य पुत्रोऽयं मीमांसादर्शनस्योपरि भाट्टमतप्रदीपिकां ग्रन्थं प्रणिनाय। किञ्च स वैयाकरणभूषणसारस्य तथा तर्कशास्त्रे तर्कप्रदीपिकायाः प्रणेता।

अन्नम्भट्टः (खृ॰ १७००)। अनेन तन्त्रवार्त्तिकस्योपरि सुबोधिनी नाम टीका रचिता। राणकोज्जीवनी राणकभावनाकारिकाविवरणञ्च द्वे ग्रन्थान्तरे तेन विरचिते।

रामकृष्णभट्टः (खृ॰ १७००)। अनेन शास्त्रदीपिकाया उपरि युक्तिस्नेहप्रपूरणी नाम टीका तस्याश्च गूढार्थविवरणं नाम व्याख्या प्रणीता।

भाष्करराय: (खृ॰ १७०० – १७६०)। अनेन भाट्टदीपिकाया उपरि चन्द्रोदयः संकर्षकाण्डस्य चोपरि चन्द्रिका नाम टीका रचिता।

कृष्णयज्वा (खृ॰ १७०० – १७६०)। अनेन मीमांसापरिभाषा अतीव सरलः प्रकरणग्रन्थो विरचितः।

वासुदेवदीक्षितः (खृ॰ १७०० – १७६०)। अनेन मीमांसासूत्रस्योपरि अध्वरमीमांसाकुतूहलवृत्तिर्नाम विस्तृता व्याख्या कृता। अस्या तस्य बहु स्वातन्त्र्यं परिलक्ष्यते।

रामानुजाचार्यः (खृ॰ १७५०)। अनेन प्राभाकरमतेन तन्त्ररहस्यनामको ग्रन्थो विरचितः। पार्थसारथिमिश्रस्य कृतन्यायरत्नमालाया उपरि नायकरत्नं नाम टीका लिखिता।

वाञ्छेश्वरयज्वा (खृ॰ १७६० – १८३०)। अनेन भाट्टदीपिकाया उपरि भाट्टचिन्तामणिर्णाम टीका प्रणीता।

नारायणपण्डितः (ऊनविंशशताब्दी)। नीलकण्ठस्य शिष्यो विश्वनाथसुरेः पुत्रोऽयं मीमांसाया उपरि पिष्टपशुमीमांसां नाम ग्रन्थमकरोत्। कालीकटस्य

महाराजस्याश्रयेण स मानमेयोदयस्य शेषभागं बबन्ध । एवं मीमांसाप्रणीतृभिर्बहुभिः पाण्डित्यपूर्णा बहवो ग्रन्था विरचिता विरचयिष्यन्ते, तेषां पूर्णतयालोचनमत्र न सम्भवः ।

५. **मीमांसादर्शनस्य विषयः** । पूर्वं मीमांसाशब्दस्यार्थो विचारितः । अधुना मीमांसाशास्त्रस्य विषय आलोचयिष्यते । वेदेषु यागयज्ञादिसम्बन्धे विवदमानानां वचनानां समन्वयपूर्वकं तेषामेकवाक्यतापादनमेवास्य दर्शनशास्त्रस्य उद्देश्यतया प्रतिपादितपूर्वम् । वैदिकनित्यकाम्यनैमित्तिककर्मसम्पादनाद् धर्मो भवति, कर्मणैवाभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः । तेन मीमांसाशास्त्रस्य विषयस्तावत् धर्म एव । तदुक्तम् –

'अथातो धर्मजिज्ञासा सूत्रमाद्यमिदं कृतम् ।

धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम् ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ५) इति । 'अथातो धर्मजिज्ञासा' (मी॰ सू॰ १/१/१) इति जैमिनिप्रथमसूत्रेण स सूचितः । यद्यपि ज्ञाप्यजन्यभेदेन विषयो द्विविधस्तथापि अत्र मीमांसाशास्त्रस्य विषयस्तावत् ज्ञाप्य एव । मीमांसाशास्त्रेण धर्मो ज्ञाप्यते, नतु जन्यते । धर्मस्योत्पत्तिस्तु कर्मानुष्ठानेन भवति, न तु विचारमात्रेण । न च शास्त्रान्तरेष्वपि धर्मस्य शास्त्रान्तरविषयत्वमुक्तम् । तद् यथा – 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः' (वै॰ सू॰ १/१/१, पृ॰ ५) इति कणादस्य प्रथमसूत्रेण तच्छास्त्रस्य धर्मो विषयत्वेन ज्ञायत इति चेत् ? न , 'यतोऽभ्युदयनिः-श्रेयससिद्धिः स धर्मः' (वै॰ सू॰ १/१/२, पृ॰ ११) इति सूत्रेण तत्त्वज्ञाननिः-श्रेयसयोर्जनकस्य कर्मत्वेन तत्र प्रतिपादितात् । 'स च धर्मो निवृत्तिलक्षणः' इत्युक्तमुपस्कारे, न तु यावतां धर्माणां शास्त्रान्तरेषु निरूपणं कृतम् । अपिच नैयायिका विहितयागादिक्रियासाध्यस्यापूर्वस्यैव धर्मत्वमंगीकुर्वन्ति । सांख्यास्तु मनसो वृत्तिविशेषं धर्मत्वेन कथयन्ति । बौद्धास्तु चित्तस्य शुद्धां वासनां धर्मत्वेन प्रतिपादयन्ति । आर्हतास्तु कार्यारम्भकान् सूक्ष्मान् पुद्गलान् धर्मानाहुः । वैशेषिकाश्च आत्मनो विशेषगुणं धर्ममाहुः । परन्तु तत्तन्मते दोषं प्रदर्श्य मीमांसका यागादिक्रियानां गोदोहनादिद्रव्याणां नीचैस्त्वादिगुणानां फलसाधनत्वेन धर्मत्वमाहुः । उक्तञ्च भट्टपादैः –

'द्रव्यक्रियागुणादीनां धर्मत्वं स्थापयिष्यते ।
तेषामैन्द्रियकत्वेऽपि न ताद्रूप्येण धर्मता ॥
'श्रेयःसाधनता ह्येषां नित्यं वेदात्प्रतीयते ।
ताद्रूप्येण च धर्मत्वं तस्मान्नेन्द्रियगोचरः ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३७) इति ।

विचारशास्त्रापरपर्यायस्य मीमांसाशास्त्रस्य विषयो धर्मः । धर्मोऽयं सामान्यतः प्रसिद्धोऽपि तस्य विशेषस्वरूपं सन्दिग्धम् । सन्दिग्धे विचारार्हत्वात् मीमांसाशास्त्रं धर्मं विषयीकरोति । सोऽयं धर्मः पुरुषार्थोपायविधया सर्वेषां प्रयोजनमपि भवति । तदुक्तं

भट्टपादैः – 'जिज्ञास्यः संशयाद्धर्मः श्रेयस्करतयापि च ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३) इति । अतएव मीमांसाशास्त्रस्य धर्म एव प्रयोजनम् , स च मीमांसाशास्त्रस्याभिधेयः । तेन धर्मेण सह शास्त्रस्य प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावरूपः सम्बन्धः, धर्मः प्रतिपाद्यः शास्त्रञ्च प्रतिपादकम् । अधीतस्वाध्यायस्त्रैवर्णिकश्चात्र अधिकारी । एतेन अधिकारी प्रयोजनमभिधेयः सम्बनश्चेति अनुबन्धचतुष्टयमुक्तं भवति ।

तथाच अग्निहोत्रप्रभृतियागादि कर्म मीमांसाकमते धर्मः । स च वेदस्यार्थः प्रतिपाद्यो वा । अतो धर्मशब्दस्यार्थो भवति वेदार्थः वेदवाक्यार्थः इति यावत् । मीमांसाशब्दस्यार्थो वेदवाक्यार्थविचार इत्युक्तिः संगच्छते । किञ्चात्रेदं बोद्धव्यम् – धर्मशब्दोऽत्र प्रमाणादेरुपलक्षणम् । स्वप्रतिपादकत्वे सति स्वेतरप्रतिपादकत्वमुपलक्षणस्य लक्षणमित्यतो यथोक्तो धर्मो मीमांसादर्शने यथालोच्यते तथा प्रमाणप्रमेयादिरपि । अतएव महर्षेर्जैमिनेः प्रथमसूत्रेण मीमांसाशास्त्रस्य प्रमाणं प्रमेयमर्थवाद इत्यादयोऽपि विषय इति सूच्यते इति ।

प्रमाणप्रमेयभेदेन पदार्थजातं द्विविधम् । प्रमाणरत्नेऽस्मिन् प्रमाणमालोचितमनुषङ्गिकरूपेण शास्त्रार्थं विचारयता रघुनाथभट्टेन यागयज्ञादिकमप्युल्लिखितमित्यलमत्राधिकेन –

> अथैवं प्रतिजाने यद्रत्नं प्रमाणपूर्वकम् ।
> आंगलभाषयानूद्य समीक्षे पाठमुक्तिगम् ॥

CHAPTER – II

PRAMĀṆARATNA WITH COMMENTARY

(प्रामाण्यपरिच्छेदः)

नमो गणेशााय

(मंगलाचरणम्)

आनन्दश्रुतितात्पर्यनिर्णायककलेवरम् ।
उपास्यमेतद्विश्वेषां नीलाचलगतं महः ॥
लक्ष्मीधरकृपालेशगलिताशेषदुर्गतिः ।
प्रमाणरत्नं विद्वद्भ्यो रघुनाथः प्रयच्छति ॥

(विषयसूचना)

इह तावदल्पवित्तव्ययायाससाध्याः प्राणभृतां व्यवहाराः सम्भवन्ति । सन्देहादपि यथा तथा, तदितरे तु – विशेषतस्तु वैदिका न प्रामाण्यनिश्चयं विनेति तदर्थमिदं विचार्यते । १ ।

जगाद रत्नं किल मानपूर्वं
यदर्भकाय रघुनाथभाट्टः ।
उपाधिलाभार्थमनन्तमाच्र्य्य
करिष्यते तस्य मया प्रबन्धः ॥

प्रमाणरत्नं नाम रघुनाथस्य भाट्टमतेन प्रमाणषट्कस्योपरि रचितः प्रकरणग्रन्थः । ग्रन्थस्य पाण्डुलिपिः केवलं कलिकातास्थ-एशियाटिक्-सोसाइटिसंस्थायायाः पुस्तिकासंग्रहशालायां संरक्षितास्ति । पुस्तिकायाः प्रतिलिपिकर्त्तासीद् बंगीयः । प्रतिलिपिरसौ द्वित्रेभ्यः शतवर्षेभ्यः प्राक् सन्दर्भितेत्येतल्लिपिपरिशीलनेनानुमातुं नासाम्प्रतम् । एतद्विस्तरतोऽस्माभिरुपपादतिपूर्वमतोऽनुवादेनालम् ।

ग्रन्थकर्त्तुः रघुनाथस्य सांस्तविकं नातिविस्तृतं किमपि तथ्यं साक्षात्परम्परया वाप्युपलभ्यते । मण्डनमिश्रकृतान्मीमांसादर्शनात् केवलं ज्ञायते – आसीद् रघुनाथ-भट्टाचार्यो नाम कश्चिद्विद्वान् यो भट्टाचार्यनाम्ना वंगवास्तव्यो भवितुमर्हति । स मीमांसादर्शनस्योपरि मीमांसारत्नमिति ग्रन्थं बवन्ध यत्र प्रमाणं प्रमेयं विधिश्च विवेचितम् । अस्य प्रथमभागस्य पाण्डुलिपिर्वानारस्यां शाजाहानसम्राजः ...मकालीन-कवीन्द्राचार्यसरस्वतीनामके पुस्तकालये उपलब्धा । तस्य सम्राजः काल ईसवीयः षोडशशताब्द इति विदितम् । मन्ये य एव मीमांसारत्नस्य कर्त्तासीत् स एव प्रमाणरत्नस्यास्य प्रणेता भवेदित्यस्माकं ग्रन्थकर्त्तुः रघुनाथस्य जात्या भट्टाचार्य-ब्राह्मणत्वं संगच्छते । मंगलाचारणश्लोके कृष्णप्रणतिं पश्यन् मन्तुं नानुपपन्नं रघुनाथः

(ज्ञानस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च प्रामाण्यविचारः)

किं प्रामाण्यं गुणादेवोत्पद्यते ज्ञायते च ? ज्ञानान्तरेणैव (वा) तत् स्वत एवोत्पद्यते ज्ञायते च ? स्वत एव । स्वाश्रयेणैव तत्र स्वत एवेति पक्ष उपपन्नतरः, गुणस्य तद्धेतुत्वे मानाभावात् । तस्य नियतान्वयः तर्हि किमर्थ इति चेत् ? न, विशेषणस्यासिद्धेः वैदिकप्रमायां व्यभिचारात् । तत्रापीश्वरप्रमैव गुण इति चेत् ? न, तदुभयकल्पकाभावाद् गुणानपेक्षतयैव तदुपपत्तेः । क्वचिद-न्वयस्तु प्रमाजननसामर्थ्यप्रतिबन्धकदोषापसारणार्थ इत्यवेहि । २ ।

कृष्णभक्तो बभूवेति । यद्यपि नारायणविदुषो मानमेयोदये भाट्टमतानुगं ज्ञानतत्त्वं प्रमाणप्रमेयभेदेन द्विधा विभज्यालोच्यते तथापि एतद्ग्रन्थस्य प्रमाणालोचनायां मानमेयोदयात् न्यूनातिरेको विशेषः संलक्ष्यते । तद् यथा –ज्ञानस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च प्रामाण्यविचारः, ज्ञातताविचारः, केवलान्वयिनोऽनुमानस्य स्थापनं मण्डनं वा, एवमन्यदेव । एतत् सर्वमुत्तरोत्तरग्रन्थपरिशीलनेन स्पष्टीभविष्यति ।

( ) चिह्नितांशे निविष्टो विषयो बोधसौकर्याय सम्पूर्णतोऽस्माभिः परिकल्पितः । [ ] चिन्हतांशयोरन्तर्निविष्टो वर्णो वर्णसमूहो वा हस्तलिखितपुस्तिकायां विस्पष्टं पूर्णतो वा नोपलब्धः । अतः पूर्वापरग्रन्थं निरीक्ष्यास्माभिरेवोद्भावितः सुधीभिरनुमोदि-तोऽनुमंस्यते चेत्यस्माकं दृढः प्रत्ययः ।

नमो गणेशाय इत्यत्र नमस्शब्दयोगे गणेशायेति चतुर्थी । वाक्यमिदं प्रतिलिपिकर्त्तुर्नतु रघुनाथस्येति बोध्यम् ।

आनन्दम् आनन्दमयं ब्रह्म परमात्मा तत्प्रतिपादिका श्रुतिः आनन्दश्रुतिः । तद्यथा 'आनन्दभुक् चेतोमुखः' (माण्डू. ५), 'आनन्द आत्मा ब्रह्म पुच्छम्' (तै॰ २/५), 'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते' (तै॰ ३/७) इत्यादिः । तस्याः श्रुतेस्तात्पर्यस्य निर्णायकं निश्चायकं तदेव कलेवरो देहो यस्य तत् महः तेज इति परेणान्वयः । नीलाचलं गतं प्राप्तं कृष्णनिष्ठमिति यावत् । विश्वेषां विश्वैः उपास्यमुपासनीयम्, विश्वेषामित्यत्र 'कृत्यानां कर्त्तरि वा' (पा.२/३/७१) इत्यनेन पाक्षिकी षष्ठी । लक्ष्मीधरस्य तन्नाम्नः कस्यचिद्राज्ञः कृपालेशात् दयालवात् गलिता अशेषा सर्वा दुर्गतिर्दुर्दशा यस्य स रघुनाथः विद्वद्भ्यः ज्ञानिभ्यः प्रमाणरत्नं नाम ग्रन्थं प्रयच्छति अर्पयति । तथाच विदुष उद्दिश्य ग्रन्थोऽयं प्रणीतः । अर्थात् भाट्टमतानुसारेण प्रमाणषट्कमवलम्ब्य ग्रन्थोऽयं प्रणीतो भविष्यति । अतः षट् प्रमाणानि प्रतिपाद्यविषयः, ग्रन्थश्च प्रतिपादकः । ग्रन्थविषययोः प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावः सम्बन्धः, प्रमाणजिज्ञासवो विद्वांसोऽधिकारिणः प्रमाणज्ञानं च प्रयोजनम् । 'निरास्यमीशं श्रुतिलोकसिद्धं श्रुतेः स्वतो मात्वमुदाहरिष्यन्' (श॰ दि॰ ७/८९) इत्यादि कुमारिलवचनं संलक्ष्य ज्ञायते भाट्टा अपि ईश्वरमभ्युपयन्ति । अतो भाट्टमतेन ग्रन्थं प्रणेतुकामस्य रघुनाथस्येश्वरपरामर्शो न दोषाय ।

तत् किं दोषाभावो हेतुः ? नैवम्, प्रतिबन्धकाभावान्तरतुल्यः सः ? तत् किमन्यत्रापि प्रतिबन्धकाभावो न हेतुरिति चेत् ? सत्यम्, सति प्रतिबन्धके कार्यानुत्पाद[ोऽ]स्तु कारणीभूतवह्न्यादेरभावात् । कारणता हि शक्तिस्तदवच्छेदिका वा । सा च फलैकोन्नेया, प्रतिबन्धकाद्वा फलदर्शनेन तदितरत्रैव व्यवतिष्ठते । तर्हि फलानुपहितं कारणं न स्यादिति चेत् ? नेदमनिष्टं नित्यकाम्यकर्मविवेके न्यायरत्नमालायामिदं स्पष्टमेवोक्तम् । ३ ।

कारणशब्दो ह्ययं यौगिकोऽन्योत्पादं निमित्तीकृत्य वर्त्तमानो नान्यत्र वर्त्तते । न ह्युत्सृष्टस्रजं कोऽपि स्रग्विनमाचष्टे । कथं तर्हि फलानुपधानदशायां दण्डादौ घटार्थी प्रवर्त्तत इति चेत् ? तत् सन्देहादेव । ४ ।

प्रामाण्यं नाम प्रमात्वम्, तच्च ज्ञानस्यार्थपरिच्छेदसामर्थ्यम् । सांख्यमते प्रमात्वमप्रमात्वञ्च स्वतोग्राह्यम्, बौद्धमतेऽप्रमात्वं स्वतोग्राह्यं प्रमात्वञ्च परतोग्राह्यम्, नैयायिकमते प्रमात्वाप्रमात्वयोरुभयोरपि परतोग्राह्यताभ्युपेता । कौमारिलमते प्रमात्वं स्वतोग्राह्यम् अप्रमात्वञ्च परतोग्राह्यम् । प्राभाकरमते तु ज्ञानस्य भ्रान्ततानंगीकारात् प्रमात्वं स्वत एव गृह्यते । प्रामाण्यस्य ग्राह्यता उत्पत्तिज्ञप्तिभेदेन द्विविधा । यतः कारणकूटात् ज्ञानमुत्पद्यते तमतिरिच्य अन्यस्मात् कस्माच्चित् प्रामाण्यं न जायते इत्यतोऽस्ति प्रामाण्योत्पत्तौ न परापेक्षता । एवमेव ज्ञानस्य ज्ञप्तौ प्रामाण्यं स्वत एव गृह्यते । ज्ञानस्य प्रामाण्यं यदि प्रमाणान्तरमपेक्षते तर्हि कस्यचिन्मनुष्यस्य कदापि ज्ञानं न निश्चयात्मकं भवेत् । नैयायिकैस्तूच्यते ज्ञानप्रामाण्यं परत एव गृह्यते ज्ञानप्रामाण्यस्य संशयित्वात् । तथाहि – कस्यचित् ज्ञातुः किञ्चिद्दूरे जलज्ञानं जातम् । तस्मिन् जलज्ञाने जाते तस्य ज्ञानस्य प्रामाण्यं यदि स्वतोग्राह्यं स्यात् तर्हि यया सामग्र्या ज्ञानं गृह्यते तयैव सामग्र्या ज्ञानप्रामाण्यमपि निश्चीयते । तथा सति इदं जलत्वेन जानामीत्यनुव्यवसायेन जलज्ञानस्य ग्रहात् तत्प्रामाण्यमपि गृहीतं स्यात् । एवं सति पश्चात् इदं जलज्ञानं प्रमा न वेति प्रामाण्यसंशयो नोपपद्यते । परन्तु भवति प्रामाण्यसंशयः । तथाच ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वतः परतो वेत्यत्रैवंविधा विप्रतिपत्तिर्दृश्यते – ज्ञानप्रामाण्यं स्वाश्रयजनकसामग्रीजन्यं न वेति । इयं विप्रतिपत्तिः प्रामाण्यस्योत्पत्तौ । ज्ञप्तौ तु ज्ञानप्रामाण्यं तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीजन्यं न वेति । अत्र मीमांसकैरुच्यते – प्रामाण्यं नाम यथायथभावेन विषयप्रकाशकत्वम् । यदि च प्रामाण्यं परतो गृह्यते तर्हि (१) प्रामाण्यस्योत्पत्तौ को बहिःस्थो हेतुर्भवेत् ? (२) कार्यसम्पत्तौ यथार्थज्ञानादन्यस्य कस्य वस्तुनः साहाय्यमपेक्षेत ? (३) केन प्रमाणेन ज्ञानप्रामाण्यं निश्चीयेत ? इति शंकात्रयमापतेत् । परन्तु सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यं स्वत एव गृह्यते । तथाच ज्ञानस्योत्पादिका ज्ञापिका च या शक्तिः तयैव ज्ञानस्य प्रामाण्यमुत्पद्यते ज्ञायते च । या हि शक्तिर्न विद्यतेऽन्येन तस्याः सत्ता नोत्पद्येत । तदुक्तम् – 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम् । न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्त्तुमन्येन शक्यते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ४५) । अतो यस्मात् कारणात् घटोऽयमिति ज्ञानं भवति तस्मादेव कारणात् ज्ञानस्य प्रामाण्यमपि निश्चीयते, नतु कारणान्तरस्यापेक्षास्ति ।

(शक्तिविचारः)

शक्तावेवं किं मानमिति चेत् ? कारणाकारानुगतमतिरेव । न हीयमत्यन्तानुगतेनानन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्त्तितारव्येनोपाधिनात्माश्रयादिबहुतरदोषग्रस्तेन शक्योपपादा । अपिच नियमप्रागभावयोः कारणताघटकयोर्ज्ञानं प्रवृत्तित्वावच्छिन्नं प्रति व्यभिचारान्न कारणमिति प्रवृत्तावनन्तवैजात्यं कल्प्यम् । तदपेक्षया तावत्सु ज्ञानेष्वेकशक्तिकल्पनमेव ज्यायः । अतएव स्वरूपसम्बन्धविशेष एव तत्त्वमित्यशुद्धम्, दण्डादेः स्वरूपस्य निःसम्बन्धिनः ससम्बन्धिकारणताव्यवहारकारकत्वासम्भवादन्यथा अभावोऽप्यधिकरणस्वरूपेणैव दत्तजलाञ्जलिः स्यात् । सत्यां च शक्तौ अदृष्टं न गुणान्तरं न वा भावनारव्यः संस्कारः स्वीकार्य इत्यपि श्रेयः । विहितकर्माहिता शक्तिः शुभादृष्टं निषिद्धकर्माहिता तु दुरदृष्टम्, अनुभवाहितानुभावनेत्यंङ्गीकृतेः । यथाहु : –

'कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्य कर्मणः पुरुषस्य वा ।
योग्यता शास्त्रगम्या या सा परापूर्वमिष्यते ॥'
'लौकिकञ्चापि यत् कर्म फलाय चिरभाविने ।
तत्रापि शक्तिरस्त्येव न त्वपूर्वगिरोच्यते ॥' (तं॰ वा॰, २/१/४,

पृ॰ ३६७) । कर्मणो योग्यता उत्पत्तिः परमापूर्वजननसामर्थ्यम् । पुरुषस्य तु फलसामर्थ्यं परमापूर्वारव्यम् । ५ ।

प्रामाण्यस्योत्पत्तावपि ज्ञानोत्पादकसामग्र्यतिरिक्तस्य कस्यापि नास्त्यपेक्षा । 'यदि हि सर्वमेव ज्ञानं स्वविषयतथात्वावधारणे स्वयमसमर्थं विज्ञानान्तरमपेक्षेत ततः कारणगुणसंवादार्थक्रियाज्ञानान्यपि स्वविषयभूतगुणाद्यवधारणेऽपरमपेक्षेरन्, अपरमपि तथेति न कश्चिदर्थो जन्मसहस्रेणाप्यध्यवसीयेतेति प्रामाण्यमेवोत्सीदेत् ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ ५८-५९) ।

अप्रामाण्यन्तु परतो गृह्यते । यतो ज्ञानरूपे एकस्मिन् पदार्थे प्रामाण्यमप्रामाण्यमित्येतज्जन्यो विपरीतो धर्मः स्वतः (= स्वाभाविकः) भवितुं न शक्यते । बौद्धास्तु – 'अप्रामाण्यमवस्तुत्वान्न स्यात् कारणदोषतः । वस्तुत्वात्तु गुणैस्तेषां प्रामाण्यमुपजन्यते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ४३) इति । मीमांसकास्तन्नाद्रियन्ते । तेषामित्थं वचोयुक्तिः – प्रामाण्यं नाम ज्ञानस्य स्वाभाविकी शक्तिः अप्रामाण्यन्तु औपयिकी (=सामयिकी) शक्तिरिति । ज्ञानं द्विविधम् – यथार्थमयथार्थञ्च । ज्ञानस्य याथार्थ्यं स्वाविकम् । अयाथार्थ्यम् (= अप्रामाण्य) तु कारणदोषैरापद्यते । यथा चक्षुरादीनां कामलादिदोषात् श्वेतशंखादिषु पीतबोधो भवति, इन्द्रियादीनां स्वाभाविकत्वे यथार्थभूतश्वैत्यावधारणं भवति । मिथ्यात्वाज्ञानसंशयैः अप्रामाण्यं त्रिविधम् ।सर्वविधमेवाप्रामाण्यं दोषनिमित्तमिति मीमांसकाः ।

अथैवमप्रामाण्यमपि स्वत एव स्यात् , तस्य दोषान्वयस्तु भ्रमजननसामर्थ्यप्रतिबन्धकगुणोत्सारणार्थ इति चेत् ? न , वेदस्याप्रामाण्यापत्तेः । न चेष्टापत्तिः, तज्जन्यज्ञानस्य प्रमाणान्तरेणाशक्यबाधत्वादागमस्य वलवत्त्वात् । न च यागादिर्न स्वर्गसाधनमिति कस्यापि धीरस्ति । तस्मात् प्रामाण्ये निर्णीति[ऽ]व्याहतं स्वतः प्रामाण्यमिति । ६ ।

ज्ञायते च प्रामाण्यं स्वतस्तेनैव ज्ञानेन । तथाहि – प्रामाण्यं नाम ज्ञाने यदधीनः प्रमाव्यवहारः तच्चार्थतथात्वम् । तदुक्तमिदमेव ज्ञानस्य प्रामाण्यं यदर्थस्य तथाभूतत्वं नाम । तच्च घटोऽयमिति ज्ञाने स्वयमेव परिच्छिद्यते, न स्वकारणगुणज्ञानप्रवृत्तिसंवादिना । शुक्तिकायां रजतत्वाभाववत्त्वं तु नेदं रजतमिति ज्ञानेनैव बोध्यते । अपितु कारणदोषज्ञानेन नेदं रजतमिति ज्ञानान्तरेण वेत्यप्रामाण्यं परतो निर्णीयत इत्युच्यते । ७ ।

तदुक्तम् – 'तस्माद् बोधात्मकत्वेन प्राप्ता बुद्धेः प्रमाणता । अर्थान्यथात्वहेतूत्थदोषज्ञानादपोद्यते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ४६) इति । दुष्टकारणजन्येन ज्ञानेनात्मनः प्रामाण्यं विषयस्यातथाभूतस्यापि तथात्वमवगतमप्यर्थान्यथात्वज्ञानेन दोषज्ञानेन वा नैवमयं विषय इत्यपोद्यते ।

मीमांसकमतेन लौकिकशब्देऽनाप्तपुरुषप्रणीतत्वरूपदोषसत्त्वेऽपि अपौरुषेयवेदेऽनाप्तपुरुषप्रणीतत्वं नापद्यते । अतः साक्षात् विषयान्यथात्वज्ञानाभावात् वेदस्य स्वतः प्रामाण्यमनपोदितं तिष्ठति । पुरुषोच्चारितं वचस्तु पुरुषबुद्धिप्रभवविधया भ्रमप्रमादविप्रलिप्सादिदोषनिमित्तेन अप्रामाण्यं भवितुमुत्सहते । तावत्सु अयथार्थज्ञानेषु गुणाभावो दोषश्चेत्युभयमपि दृश्यते, वेदे तु गुणाभावे सत्यपि येन वेदस्य प्रामाण्यं न बाध्येतेत्यतो दोषनिमित्तम् अप्रामाण्यम् । अतोऽप्रामाण्यमुक्तं परत इति सिद्धम् । शुक्तिरजतादिज्ञाने तिमिरादिदोष एव कारणमित्यनुभवसिद्धम् । किञ्च यदि गुणाभावोऽप्रामाण्यहेतुरुच्यते तदा प्रामाण्यस्य हेतुतया गुण एव स्वीकर्त्तव्यः । तथा सति प्रामाण्यमपि परतो ग्राह्यं स्यात्, एतच्च न मीमांसकानामिष्टम् ।

नैयायिका ज्ञानस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च परतः प्रामाण्यवादिनः । ते ज्ञप्तौ ज्ञानस्य परतः अनुमानादिना प्रामाण्यमातिष्ठन्ते । यथाहि दूरतो जलं दृष्ट्वा पिपासोः पुरुषस्य इदं जलमिति ज्ञानं जातं ततः तद्देशं गत्वा स पुरुषो यदि जलं प्राप्य तेन पिपासां निवर्त्तयेत् , तदनन्तरं तस्यैवमनुमानं भवति इदं जलज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वादिति । सफलप्रवृत्तिजनकत्वहेतुकानुमित्या तस्य जलज्ञानस्य प्रमात्वं निश्चीयते । अतो ज्ञानस्य ग्राहकसामग्र्यतिरिक्तसामग्रीग्राह्यत्वेन ज्ञप्तौ प्रमायाः परतस्त्वं सिध्यति । ज्ञानस्य ग्राहकसामग्री त्वनुव्यवसायादिकम् । न तेन ज्ञानस्य प्रमात्वं गृह्यते, किन्तु तदतिरिक्तसफलप्रवृत्त्याद्यनुमानेन प्रमात्वं गृह्यत इति ज्ञप्तौ प्रमात्वस्य परतस्त्वं

नन्वेवं घटादिकमेव प्रमा स्यादिति चेत् ? न, यथा कालादिर्घटत्ववानपि न घटसम्बन्धविशेषाभावात् तथा घटादिर्घटत्ववानपि न प्रमासम्बन्धविशेषाभावात् । यस्यानुभवस्य विशेष्ये प्रकारवत्ता सैव प्रमा । एतच्च प्रामाण्यं प्रवृत्त्यौपयिकमतोऽस्यानुवादसाधारण्यं न दोषाय । ज्ञाननिष्ठतया प्रामाण्यनिश्चयो न प्रवृत्त्यौपयिको भिन्नविशेष्यकत्वात् । अतस्तस्य परतो ज्ञेयत्वेऽपि न क्षतिः, प्रवृत्त्यौपयिकत्वेन सप्रयोजनस्यैवेह विचार्यत्वात् । ज्ञाने प्रामाण्यसंशये विषये संशयः स्यादिति तन्निराकरणार्थं सोऽप्यपेक्षणीय इति चेत् ? न, प्रामाण्यज्ञानप्रामाण्ये संशयाधीनसंशयस्य तेनाप्यनुच्छेद्यात् । तस्माद् यन्निश्चयात् प्रवृत्तिस्तदेव निर्णेयम् । तच्चार्थतथात्वमेव । तस्य च स्वाश्रयदुष्टकारणजत्वादिशंक्या शंकायां कारणदोषो निरसनीयः । ८ ।

न्यायसम्मतम् । मीमांसकास्तु तन्न स्वीकुर्वन्तीति प्रतिपादयितुमस्माकं ग्रन्थकार आचष्टे **ज्ञायते** चेत्यादि । प्रवृत्तिसंवादिना = सफलप्रवृत्तिजनकत्वेन ।

प्रामाण्यकथनप्रसंगेन रघुनाथः कथञ्चिच्छक्तिविचारमकरोत् । मीमांसकाः शक्तेरतिरिक्तपदार्थत्वं स्वीकुर्वन्ति नैयायिकास्तन्निराकुर्वन्ति इति न्यायमीमांसकयोः शक्तौ विप्रतिपत्तिमुत्थापयति **शक्तावेव किमिति** ग्रन्थेन । अस्माभिर्**न्यायमीमांसाया**मियं विप्रतिपत्तिर्व्याख्याता । तत्र मीमांसां पूर्वपक्षयित्वा न्यायमतं स्थापितम् । अतस्तदनुवादेन किम् । भाट्टमते शक्तिर्गुणः , सा च द्रव्यगुणकर्मवृत्तिः । अर्थापत्त्या श्रुत्या च शक्तिर्गम्यते । लौकिकवैदिकभेदेन नित्यानित्यभेदेन वा तस्या द्वैविध्यं स्वीकृतम् । सहजाधेयभेदेन पुनः सा द्विधा विभज्यते । गागाभट्टमते तु सहजा आधेया पदनिष्ठा चेति भेदेन शक्तिस्त्रिधा । तृणारणिमणिषु सहजा व्रीह्यादिषु आधेया गवादिपदेषु च शक्तिर्वर्त्तते । अधिकमस्माकं **न्यायमीमांसायां** वंगभाषया च लिखितायां **मीमांसासमीक्षायां** द्रष्टव्यम् ।

कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्येत्यादि । कर्मभ्यः प्राक् लौकिकदृष्ट्या इत्याध्याहार्य्य अयोग्यस्यार्थः कारिकायामत्र संगमयितुं शक्यते । आशुविनाशिकर्मणां कालान्तरभाविफलसाधनतोपपत्त्यर्थमन्तरा पुण्यपापात्मकमपूर्वं कल्प्यते । यच्चापूर्वं स्वर्गादिफलाय कल्पते तत् फलापूर्वमुच्यते । तच्च परमापूर्वं परापूर्वमिति च कथ्यते । अधिकं ग्रन्थेऽस्मिन् वक्ष्यते ।

लौकिकञ्चापि इत्यादिश्लोक आदर्शपुस्तके एवमुपलभ्यते –'लौकिकञ्चापि यत्कर्म फले कालान्तरोद्गतौ । तत्रापि शक्तिरेवास्ते न त्वपूर्वमिहेष्यते ॥' पाठान्तरञ्च 'न त्वपूर्वगिरोच्यते ॥' इति । 'रजतत्वाभाववत्त्वमि'त्यादौ 'नेदं रजतमिति भ्रमेणैव बोध्यते' इति पाण्डुलिपिस्थः पाठो न संगत इति संशोध्य **भ्रमेणैव** इत्यत्र '**ज्ञानेनैव**' इति पाठः प्रदत्तः । ७।

यथा काले दिशि चैवमन्यत्र कालिकेन दैशिकेन च सम्बन्धेन घटत्वं विद्यते इत्यतः कालदिगादिर्घटत्ववानपि घटत्वसम्बन्धविशेषाभावत् न घटो भवितुमर्हतीत्येवं यद्यपि घटे घटत्वं वर्त्तते इत्यतो घटत्ववानपि घटः प्रमासम्बन्धविशेषाभावात् प्रमा भवितुं न शक्यते ।

(ज्ञाततविचारः)

बाधितविषयत्वशंकाधीनायां तस्याम् इदं ज्ञानं घटविशेष्यकं घटविशेष्यकज्ञातताजनकत्वात् इत्यादिना यज्ज्ञानविशेष्यकमवधारणं तत् परत एव । तदाहुराचार्याः –

'ननु प्रमाणमित्येवं प्रत्यक्षादि न गृह्यते ।
न चेत्थमगृहीतेन व्यवहारोऽवकल्पते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ५३)

इति पूर्वपक्षयित्वा

'प्रमाणं ग्रहणात् पूर्वं स्वरूपेणैव संस्थितम् ।
निरपेक्षं स्वकार्येषु गृह्यते प्रत्ययान्तरैः ॥
तेनास्य ज्ञायमानत्वं प्रामाण्ये नोपयुज्यते ।
विषयानुभवो ह्यत्र पूर्वस्मादेव लभ्यते ॥'
(श्लो॰ वा॰, पृ॰ ५३) इति ।९।

यस्यानुभवस्येत्यादि । उद्देश्यविधेयभावेन प्रतिवाक्यं द्विधा विभक्तम् । उद्देश्यभागं विशेष्यं विधेयभागञ्च प्रकारमाह । विशेष्ये विशेष्यता प्रकारे च प्रकारता वर्त्तते । यथा मरीचिकायां ह्रदे वा इदं जलमित्यनुभवो भवति । अत्र इदमंशो विशेष्यम्, जलांशश्च प्रकारः । जलत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितमरीचिकानिष्ठविशेष्यताशाली अनुभवो यदि भवति तदा विशेष्ये (इदमंशे) प्रकारवत्ताया अविद्यमानत्वादनुभवोऽयं न प्रमा । यदा तु जलत्वनिष्ठप्रकारतानिरूपितह्रदनिष्ठविशेष्यताशाली अनुभवो भवति तदा विशेष्ये प्रकारवत्तायाः सत्त्वात् एतादृशोऽनुभवः प्रमा भवति । सर्वं हि ज्ञानं धर्मिणि (= विशेष्ये) अभ्रान्तं प्रकारे तु विपर्ययः इत्यभ्युपगम्यते ।

नन्वेवं समवायोऽपीत्यादि । अवयवावयविनोर्गुणगुणवतोर्जातिजातिमतोः क्रियाक्रियावतोर्नित्यद्रव्यविशेषयोश्च परस्परं समवायाख्यं यं सम्बन्धं नैयायिकाः प्राभाकराश्च स्वीकुर्वन्ति भाट्टास्तु तमेव सम्बन्धं तादात्म्यनाम्ना व्यवदिशन्ति । नैयायिकमते समवायस्यैकत्वे वायौ स्पर्शसमवायाद्रूपं समवैति, तत्तु ते समादधते वायौ रूपव्यञ्जकाभावाद्रूपानुत्पत्तेः रूपसमवायाभावात् न वायू रूपवानिति प्रसंगः, नापि तद्बुद्धेः प्रमात्वं प्रसज्यते । भाट्टो रघुनाथोऽत्र एवमेव रूपादिना साकमधिकरणताख्यं सम्बन्धं स्वीकृत्य तेनैवान्यथासिद्धिरिति भङ्ग्यन्तरेणाचष्टे । परामर्शोऽयं ज्ञाततविचारप्रसंगे कृतः ।११।

ज्ञातता । इतः पूर्वालोचनात्स्पष्टं यत् न्यायमते वस्तुस्थितिरियमेव कश्चित् कदाचित् जलादिज्ञानानन्तरं तत्प्रामाण्यं निश्चित्य जलमादातुं हातुं वा प्रवर्त्तते, कदाचिच्च जलादिज्ञाने प्रामाण्यस्य सन्देहदशायां तद्ग्रहणादौ प्रवर्त्तते, ततो जलादिप्राप्त्यप्राप्त्योरनन्तरं प्रामाण्यमप्रामाण्यं वा निश्चिनोतीति । मीमांसकास्तु सन्तिष्ठन्ते प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वात् प्रवृत्तेः प्राक् प्रामाण्यमवधार्य्य पुरुषः प्रवर्त्तत इति । तेषामित्थमाशयः अनधिगते धर्मिणि सन्देहानुदयात् प्रामाण्यसन्देहो न सम्भवतीत्यतो ज्ञानं प्रवृत्तेः पूर्वमेव गृहीतम् । किञ्च ययैव ज्ञानग्राहकसामग्र्या यज्ज्ञानं गृह्यते तयैव तद्गतं

ननु ज्ञातता यदि ज्ञानकर्मता तदा शक्त्यात्मिकायास्तस्या ज्ञानोपायः कथ्यताम् । अथ ज्ञानेनाहितो विषयताविशेषः सा, वाच्यं तर्हि विषयतायां किं मानमिति चेत् ? ज्ञातो घट इति प्रत्यक्षमेव तत्र मानम् । न च ज्ञानस्वरूपमेवास्य विषय इति वाच्यम्, घटज्ञानविषयो घट इति ज्ञानवाचकातिरिक्तेन विषयपदेन तदर्थविवरणात् । अपि च घटस्य ज्ञानविषयता न ज्ञानमात्रं, पटमात्रज्ञानस्यापि तथात्वापत्तेः, किन्तु ज्ञानविशेषः । स च विशेषो दुर्निरूपः । यदि च घटो [ज्ञानांशे मा सज्यतां] तदातीतानागतयोर्विषयता न स्यात् । अपि च ज्ञानेच्छाप्रयत्नसंस्काराणां विषयेण सह सम्बन्धो लाघवादेक एवोचितः । १० ।

नन्वेवं समवायोऽपि स्यादिति चेत् ? स्यादेव यदि तन्मात्रेण निर्वाहः स्यात्, न तु तथा, वायोः स्पर्शसमवायवतो रूपत्वापत्तेः । अतो रूपादिभिः सहाधिकरणताख्योऽपरः सम्बन्धः स्वीकार्यः, ततश्च तेनैवान्यथासिद्धिः । ११ ।

किञ्च घटोऽयमिति ज्ञानोत्तरं ज्ञातोऽयं घट इति चक्षुषैव ज्ञायते । न च ज्ञानस्य चाक्षुषत्वं सम्भवतीति व्यतिरिक्तैव सा । उपनीतं स्वायोग्यमपि चाक्षषमिति चेत्, किं तस्योपनायकम् ? न तावत् स्वप्रकाशमर्यादया स्वयमेव, स्वस्य विषयत्वे प्रत्यक्षविषयतानियामकयोर्विषयतदिन्द्रियसन्निकर्षयोरभावे जन्मानुपपत्तेः । नापि मनः, ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वे ज्ञानात्मनात्मनोऽतीन्द्रियत्व-

---

प्रामाण्यमपि, न तु ज्ञानग्राहकादन्यज्ज्ञानधर्मस्य प्रामाण्यस्य ग्राहकम् । तेन ज्ञानग्राहकसामग्र्यतिरिक्तानपेक्षत्वमेव स्वतस्त्वं प्रामाण्यस्येति । गुरुमते ज्ञानं स्वप्रकाशम्, अतो नास्ति ज्ञानस्य जन्मक्षणेऽज्ञातसत्ता । ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वात् ज्ञानोत्पादकसामग्र्या ज्ञानग्राहकसामग्र्या नास्ति भेदः । स्वयं स्वस्य विषयीकरणात् ज्ञानं ज्ञानगतप्रमात्वस्याश्रयीभूतेन ज्ञानेन गृह्यते । अतो घटज्ञानस्य सामग्रीसन्निधाने सति घटमहं जनामीत्यत्र घटो घटज्ञानं घटज्ञाता चेति त्रितयस्य ज्ञानं भवति । सर्वेषु ज्ञानेषु ज्ञेयं (विषयः), ज्ञानं (ज्ञानस्वरूपम्) ज्ञाता (आत्मा) चेत्येतत्त्रितयं विद्यते, एतच्च त्रिपुटीत्युच्यते । एवं ते घटमहं स्मरामीत्यनुव्यवसायात्मकं ज्ञानमभ्युपयन्ति, न त्वयं घट इति । त्रिपुटज्ञानकाले विषयज्ञानगतं प्रामाण्यमपि भासते । अतः प्रमात्वस्याश्रयीभूतज्ञानं स्वप्रकाशमहिम्ना स्ववृत्तिप्रामाण्यमपि गृह्णाति । मुरारिमिश्रमते तु ज्ञानं ज्ञानस्य प्रामाण्यञ्चानुव्यवसायेन गृह्यते । न्यायमतेऽनुव्यवसायेन ज्ञानमेव गृह्यते, न तु ज्ञानस्य प्रामाण्यमपि अनुव्यवसायग्राह्यम् । इन्द्रियसन्निकर्षात् परं घट इत्याकारो व्यवसायात्मकं ज्ञानं जायते । ततश्च घटमहं जानामीति लौकिकं मानसप्रत्यक्षं जायते । तच्च मानसप्रत्यक्षं ज्ञानमनुव्यवसायमाह । भाट्टमीमांसकमते तु ज्ञानमतीन्द्रियं नित्यानुमेयञ्च । तेन कश्चिद्धर्मो ज्ञानेन उत्पद्यते, स च धर्मो ज्ञाततेत्यभिधीयते । ज्ञातो घटो ज्ञातो पट इत्यादिप्रतीतिसाक्षिकः पदार्थविशेषो ज्ञातता प्राकट्यञ्चेति व्यपदिश्यते। ज्ञानेन घटे किञ्चज्जनितं येन घट एव तस्य ज्ञानस्य

प्रतिपादकैर्यत्र ज्ञानमतीन्द्रियमित्यादिभिर्विरोधोपपत्तेः, युक्तिविरोधाच्च ज्ञानमात्रस्य योग्यत्वे सुखज्ञानानन्तरमिच्छा न स्यात्। स्यात्तु ज्ञानप्रत्यक्षपरम्परैव। मनउद्भूतं ज्ञानमेव योग्यमिति वा अन्यदेव किञ्चिद्वा कल्प्यं, तदुभयमपि गुरुज्ञाने प्रत्यक्षत्वयोग्यताकल्पनोत्तरकालीनकल्पनयान्योन्याश्रयग्रस्तञ्च। न च ज्ञाततायामप्यात्मज्ञानजन्यायां ज्ञाततातज्ज्ञानधाराप्रसंगो दुर्वार इति वाच्यम् ।१२।

विषयो नान्य इत्यतो विषयत्वान्यथानुपपत्तिप्रसूतयार्थापत्त्यैव ज्ञातता सिध्यति, न तु प्रत्यक्षप्रमाणमात्रेण। ज्ञाततया ज्ञानस्यानुमितिर्भवति। ज्ञाततेयं मानसप्रत्यक्षस्य विषयोऽपि अर्थापत्तिप्रमाणेन सिध्यति। ज्ञाततालिंगकज्ञानविषयकानुमितिर्ज्ञानस्य ज्ञानप्रामाण्यस्य च ग्राहिका भवति। अहं घटविषयकज्ञानाख्यव्यापारवान् घटविषयकज्ञाततावत्त्वादित्यनुमानं घटत्वप्रकारकघटं ज्ञाने विषयीकृत्य उदेति। तेन च ज्ञानप्रामाण्यस्य स्वतोग्राह्यता सिध्यति ।१२।

ज्ञानाख्यसन्निकर्षशब्देन नैयायिकाभिमतो ज्ञानलक्षणो नामालौकिकसन्निकर्षोऽत्रोच्यते। एतत्प्रासंगिका आलोचनाग्रे प्रत्यक्षपरिच्छेदे करिष्यते ।१५।

परामर्शान्वयेत्यादि। हस्तलिखितायां पुस्तिकायां 'परामर्ष'शब्दः उपलभ्यते। पारिभाषिकः परामर्शशब्दस्तु साधुरिति विविच्य मूर्धन्यषकारस्थाने तालव्यशकारो विन्यस्तः।

व्याप्तिप्रकारकपक्षधर्मताशालिज्ञानजन्यज्ञानमनुमितिरिति नव्या **नैयायिकाः**। तन्मते व्याप्तिज्ञानमनुमितौ करणं परामर्शस्तु व्यापारः। प्राचीनमते तु परामर्श एवानुमितौ करणं व्याप्तिज्ञानञ्च कारणमात्रम्। अयं परामर्शो लिंगपरामर्शगिरोच्यते। अनुमितिविषयीभूतस्य साध्यस्याधारतानियामकः परामर्शः, अनुमितेर्विशेष्यतानियामकश्च। परामर्शस्तु व्याप्तिविशिष्टस्य पक्षे वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम्। स च क्वचित् पक्षविशेष्यको भवति, क्वचित् पक्षप्रकारकः इति द्विविधः। एवञ्च साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः इति पक्षविशेष्यकः परामर्शः। सध्यव्याप्यहेतुः पक्षे इति पक्षप्रकारकः परामर्शः। पक्षविशेष्यकात् परामर्शात् पक्षः साध्यवान् इत्यनुमितिर्जायते। पक्षप्रकारकाच्च परामर्शात् पक्षे साध्यमित्यनुमितिर्भवतीति प्राचीनमतम्। नव्यमते द्विविधात् परामर्शात् पक्षः साध्यवान् इत्यनुमितिरेव स्यात्। मीमांसकास्तु अनुमितिं प्रति विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिज्ञानात्मकस्य परामर्शस्य कारणत्वं नाभ्युपगच्छन्ति। ते एवं ब्रुवते यत्र धूमो वह्निव्याप्यः इति व्याप्तिस्मरणं, पर्वतो धूमवान् इति धूमप्रत्यक्षं जातं तत्र वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः इति विशिष्टज्ञानं नैव सम्भूतम्। एतादृशस्थले उक्तविधद्विविधस्मरणप्रत्यक्षज्ञानात् पर्वतो वह्निमान् इत्यनुमितेरुत्पत्तेः परामर्शस्तु अनुमितौ कारणं भवितुं नार्हति। अपिच व्याप्यतावच्छेदकप्रकारकपक्षधर्मताज्ञानस्यैवानुमितेः कारणत्वं वाच्यम्, न तु परामर्शस्येति मीमांसका आक्षिपन्ति। एतदुपरि नैयायिका एवं ब्रुवन्ति व्याप्यतावच्छेदकप्रकारकपक्षधर्मताज्ञानस्यानुमितिकारणत्वे साध्यव्याप्यवान् पर्वतः इति ज्ञानात् अनुमितेरनुपपत्तिः। यतो

ज्ञाततायामस्याम् आत्मनोऽभेदात् आत्मप्रत्यक्षे च प्रत्यक्षविशेषगुणस्यापेक्षायां तद्विलम्बेनापि धारोच्छेदः सम्[भवेत्।] अपिच ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमे तेनैव प्रत्यक्षीभूतयावद्विषयान्यथासिद्ध्या यावद्बाह्यापलापप्रसंगः । नहि प्रत्यक्षपरोक्षत्वाख्यविरुद्धधर्माध्यासं विना तयोर्भेदे मानमस्तीति दिक् । १३।

अपिच मनः शुद्धमेव ज्ञानं प्रत्यक्षयति, विषयविशिष्टं वा ? नाद्योऽपसिद्धान्तादननुभवाच्च । नान्त्यः, मनसो बहिःसन्निकर्षाभावेन तद्विशिष्टभासनानुपपत्तेः । ननु विशेषणसन्निकर्षो न हेतुः । सति विशेषणज्ञाने विशेष्यसन्निकर्षे च तद्विलम्बेन कार्यविलम्बाभावात् । न चैवं लौकिकप्रत्यक्षसामग्र्या अनुमेयवह्न्यादावपि सत्त्वेनानुमित्युच्छेदः, विशेषणसन्निकर्षस्याहेतुत्वेऽपि प्रतिबन्धकतावच्छेदककोटौ निक्षेपेण लौकिकसन्निकर्षकालीनायाः प्रत्यक्षसामग्र्याः प्रतिबन्धकत्वात् वह्नित्वांशे वह्निविशेष्यकतया तत्र सन्निकर्षापेक्षणाच्चेति चेत् ? न, इहापि विषयतावच्छेदकांशे विषयस्य विशेष्यत्वेन सन्निकर्षापेक्षत्वात् । १४ ।

अथ ज्ञानमेव सन्निकर्षोऽस्तु । न चैवं सत्यनुमेयादावपि मानसप्रत्यक्षसामग्रीसत्त्वेन प्रमाणान्तरोच्छेदः । पृथिव्यामितरभेद इत्यप्रसिद्धसाध्यकव्यतिरेकिणि ज्ञानाख्यसन्निकर्षाभावात् । मैवं तथाप्युपमानशब्दयोरुच्छेदो दुर्वारः, तादृशानुमितौ मानाभावात् । १५ ।

अपिच तत्रापि भेदत्वस्य प्रकारत्वार्थं प्रथमोपस्थित्यपेक्षावश्यकीति ज्ञाने तद्धर्मिणो भेदस्य [प्रत्यक्ष-]भानं न दुर्लभम् । अपिच तथापि पर्वतादिविशेष्यकानुमित्युच्छेदः । न चालौकिकप्रत्यक्षसामग्रीतोऽनुमितिसामग्री बलवतीति वाच्यम्,मानाभावात् उभयोर्भिन्नविषय एव प्रामाण्यस्य त्वदुक्तरीत्या स्थितत्वात् व्यतिरेकिण्यनुमितित्वासिद्धेश्च । यदि परामर्शान्वयव्यव्यतिरेकानुधायिनि ज्ञाने परामर्शजन्ये इन्द्रियजन्यत्वकल्पने गौरवमित्यर्थतो मानान्त-

---

हि एतज्ज्ञानं व्याप्यतावच्छेदकधूमत्वादिप्रकारकत्वेन नैव सम्भूतम् । परन्तु व्याप्यप्रकारकमिदं ज्ञानम् । अपरञ्च धूमवान् पर्वतः इति ज्ञानात् वह्न्यनुमित्यापत्तिः, तज्ज्ञानस्य वह्निव्याप्यतावच्छेदकप्रकारकपक्षधर्मताज्ञानस्यानुमितिकारणत्वे तु चैत्रस्य तादृशज्ञानसत्त्वे मैत्रस्यानुमित्यापत्तिः । तद्वारणाय तत्पुरुषीयत्वनिवेशे तु महद् गौरवम् , कार्यकारणभावस्य आनन्त्यात् । न्यायमते तु समवायसम्बन्धेन परामर्शः समवायेनानुमितिं जनयतीति नानन्तकार्यकारणभावः । अतो लाघवम् । एवञ्च यत्र ज्ञानद्वयं तत्रापि विशिष्टं ज्ञानमेकं कल्पनीयम् , फलगौरवस्यादोषत्वादिति । भाट्टमीमासंकास्तु समवायसम्बन्धं नांगीकुर्वन्तीत्युक्तम् । तेन च तेषां परामर्शांगीकारेणालम्, **नरसिंहाकारज्ञानद्वेयेन** तत्कार्यनिर्वाहकत्वात् ।

रत्वमित्युच्यते, तदर्थापत्त्यादेरपि मानान्तरत्वं दुर्वारम् । किञ्च इन्द्रियान्तरजन्यत्वकल्पने गौरवात् तन्मास्तु । मनोजन्यत्वं तूभयसिद्धमेवेति स्यादेव मानान्तरोच्छेदो ज्ञानस्य सन्निकर्षत्वे । १६ ।

अथ सुरभि चन्दनमितिवदिह घटाभाव इतिवच्च नरसिंहाकारमेव विषयांशे स्मरणं ज्ञानांशे प्रत्यक्षं विषयविशिष्टज्ञानमस्त्विति चेत् ? न, घटज्ञानमिति ज्ञानत्वविशिष्टज्ञानजनकस्य घटज्ञानस्येन्द्रियसंस्कारतदुद्बोधकात्मकप्रमाणाप्रमाणसमाहारजन्यत्वकल्पनामपेक्ष्य घटज्ञातता साधारणयत्किञ्चिज्जन्या कार्यत्वादिति प्रमाणमात्रजन्यत्वकल्पनाया लघुत्वात् । न च तथापि घटज्ञानत्वप्रकारिका धीरितो न जातेति वाच्यम्, प्रमाणान्तरोपस्थापितस्य प्रकारताया अपि सम्भवात् तदंशे गृहीतग्राहितया तस्य न प्रामाण्यम्, किन्त्वनुवादमात्रमित्यन्यदेतत् । १७ ।

यत्तु ज्ञानस्यातीन्द्रियत्वे ज्ञातताया ज्ञानजनकजन्यतैव स्यादित्यप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टिः प्रसिद्ध्यतीति, तन्न घटं जनामीत्याकारस्य ज्ञानज्ञानस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणविषयतानुपपत्तेः । १८ ।

अस्ति ह्येषा सर्वजनसिद्धा सा न प्रत्यक्षरूपोक्तदोषान्न वा प्रमाणान्तरादिति प्रत्यक्षसिद्धज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रभवार्थापत्तिरेवेत्येतावान् विशेषः । न च प्रत्यक्षत्वे सैव न स्यादिति वाच्यम्, एवमेवोपपत्तेः । न हि दृष्टेऽनुपपत्तिर्नाम । एवञ्च सति न प्रत्यक्षोपलम्भस्य ह्येकोऽप्यर्थः प्रसिद्ध्यतीत्येव पठितव्यम् , वार्त्तिकोक्तदिशा विषयाणां ज्ञानाभेदस्य दुर्वारतापत्तेरिति । तस्मात् सिद्धैव ज्ञानातिरिक्ता विषयता नाम, सैव च ज्ञानमात्रेणाहिता ज्ञाततेति प्रत्यक्षेणाहिता अनुभूततेति प्रत्यक्षत्वातिरिक्तानुभूतित्वे मानाभावत् , तथा प्रकटतेति स्फुटतेति अनुमित्यादिना आहितानुमिततादीति इच्छयाहिता इष्टतेति कृत्याहिता कृततेति संस्कारेणाहिता संस्कृततेति कथ्यते । अवश्यञ्च परेणापीच्छाविषयताया असिद्धमात्रीयतानियमाय संस्कारस्य सविषयतोपपत्तये ज्ञानविषयतातोऽतिरिक्ता सा मन्तव्या । सा चातिरिक्ता न वेत्यन्यदेतत् । १९ ।

अपि च ज्ञाधातोः सकर्मकत्वनिर्वाहायापि तज्जन्यं फलं विषयनिष्ठं स्वीकार्यम् । सैव च विषयता न च भावनाख्यः संस्कारस्तथा तस्या आत्मनिष्ठत्वात्, तथाप्युपेक्षाज्ञानस्याकर्मकत्वापत्तेः । कथमतीतानागतयोर्ज्ञाततोपपत्तिः, धर्मिणोरभावादिति चेत् ? न, सामान्यात्मनातीतानागतयोरपि धर्मिणोः सत्त्वात् । येनात्मना सत्त्वं तेनात्मनास्तु तथात्वम् , कथमतीतानागतात्मना ज्ञाततेति चेत् ? भवतोऽपि वा कथमतीतो ज्ञानाख्यस्वरूपसम्बन्धी कदाचित् सत्त्वमेव सम्बन्धिताप्रयोजकमिति चेत् ? अतिसूक्ष्मेक्षिकापूर्विकेयं युक्तिः । हन्त !

तथाच घटादिविषयप्रत्यक्षे ज्ञातो घट इत्यादौ घटज्ञानस्य विषयस्तावद् घटः, घटरूपविषयांशे स्मरणं ज्ञानांशे च प्रत्यक्षमिति नरसिंहाकारं ज्ञानमंगीक्रियते

तर्हि ममाप्येवमस्तु, अन्यकालसत्तयापि तत्कालसम्बन्धोपपादने जन्मान्तर-धनैर्दारिद्र्यदशायामपि धनी स्यादेवेति । २० ।

अपिच घटोऽतीत इति प्रतीतेरतीताश्रयो घटोऽस्त्येव । अन्यथाश्र-यत्वानुपपत्तेर्न च प्रत्यक्षबाधः । तदानीं तस्यातीतार्थत्वेनैव सतो वर्त्तमानात्म-नासत्त्वात् अतीतात्मना वर्त्तमानत्वं तु नाध्यक्षोपयोगि, किन्तु स्वरूपेण तथात्वम् । अतएव जलाहरणाद्यर्थी तत्र प्रवर्त्ततेत्यपि वार्त्तम्, प्रवृत्तिं प्रत्युपादानप्रत्यक्षस्यापि हेतुत्वात् । तस्मात् तदात्मना सतस्तस्यानुभवकर्मतया अनुभवहेतुता । ज्ञातो घट इति प्रतीतेर्ज्ञातता हेतुता च दुरपवादा । एतेन भावी घटो व्याख्यातः । तथापि तन्निष्ठा ज्ञातता सन्निकर्षं विना कथं प्रत्यक्षेति चेत् ? न, कथञ्चित् किन्तु तद्गोचरशब्दप्रयोगादिनानुमेया । एवञ्चानुमिततापि व्याख्याता । २१ ।

(सामान्याभावयोर्विचारः)

ननु व्यक्तेः सामान्यमात्मेत्युक्तं चेत् ? न, धर्मिग्राहकमानेन तस्य [धर्मि-] व्यक्त्यभिन्नस्यैव सिद्धेः । तथाहि – अयं गौरयमपि गौरिति धीरनुगतमेकं विषयीकरोतीत्युभयं सिद्धम् । स तु किं व्यक्त्याश्रितः क्लृप्तः पदार्थान्तरमथ क्लृप्तपदार्थान्तर्गता व्यक्तिरेवेति वीक्षायां चरमः कल्प एव श्रेयान् । सैव च सर्वव्यक्तीनां समानमभिन्नं रूपमिति सामान्यमित्युच्यते । नित्या च सा, उत्पा - दविनाशप्रतीत्योर्नीलादिविशिष्टप्रतियोगिकत्वावगाहित्वात् नानात्वेनानुभूयमा-ना कथमेकेति चेत् , येन नीलपीताद्यात्मना तथानुभूयते तेन नैका अपितु स्वरूपतः केवलात्मना । न हि नायं पीतः किन्तु नील इतिवन्नायं गौरित्यपि प्रत्ययो येन स्वरूपतोऽपि भेदः स्यात् । एतेनानन्दत्वादयोऽपि व्याख्याताः । सदेकमप्येवं स्यादिति चेत् ? भवत्येव, तदेव वस्तुत्वमित्याख्यायते । सद्भेदस्तर्हि न स्यादिति चेत् ? न, सतो घटादेर्भेदस्यापि प्रतीतेः । सत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिको

मीमांसकैः । एतादृशं ज्ञानं किं न विषयविशिष्टज्ञानमेकमुच्येत इति पूर्वपक्षिणां पृच्छा मीमांसकान् प्रति ।२१ ।

सामान्यमित्यादि । समानानां भावः स्वाभाविकोऽनागन्तुको बहूनां धर्मः सामान्यमुच्यते । तच्च सामान्यं जात्युपाधिभेदेन द्विविधम् । भिन्नासु व्यक्तिषु एकबुद्ध्यालम्बनम् अनुगताकारप्रतीतिर्वा सामान्यमाह । बाहुलेयशाबलेयधावलेयेषु गौर्गौरिति प्रत्ययो जायते, तेन च गोत्वं नाम सामान्यं जातिः स्वीक्रियते । तच्च सामान्यं गवादिव्यक्तेरात्मा स्वरूपमित्यर्थः ।

अन्योन्याभावस्येत्यादि । अन्योन्याभावो नाम भेदः । यदा प्राभाकरा अभावं पदार्थान्तरं न मन्यन्ते, भूतलादौ घटादेर्योऽभावो गृह्यते सोऽभावो भूतलस्यैव स्वरूपत्व-मिच्छन्ति, अतस्तेषां मतेऽभावस्याधिकरणस्वरूपता स्वीकृता, तदा तु नैयायिका भाट्टाश्चाभावं पदार्थान्तरं स्वीकुर्वन्ति । परन्तु नैयायिकैर्यदा संयुक्तविशेषणतानाम-

भेदो न स्यादिति चेत् ? न, अभावो न भाव इति प्रतीतेस्तस्याप्यावश्यकत्वात् । कथं तर्हि –

'कार्यादीनामभावः को योऽभावः कारणादितः ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३७) इत्याचार्यवचनमिति चेत् ? न, अभेदोऽप्यस्तीत्यभिप्रायेन । तथा च त एवाहुः –

' न ह्यत्यन्तमभेदोऽस्ति रूपादिवदिहापि नः ।।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३४०) इति ।

अथाधिकरणेभ्योऽत्यन्ताननुगतेभ्योऽनुगतप्रतीतिविषयाभावस्यास्तु भेदः, अभेदः कुत इति चेत् ? न , क्लृप्तेष्वधिकरणेषु धर्मिषु अभावत्वाख्यधर्ममात्रकल्पनयैवोपपत्तावभावस्य तेभ्यो भेदः कुत इत्येव किं न स्यात् ? तस्मादस्ति तावद्धर्मी कश्चित् । स च भाव इत्यनुगतप्रतीतेर्भाव इवाभा(व) इत्यगतमतेरभावोऽपि न त्वेकेनान्यस्यान्यथासिद्धिः । अन्योन्याभावस्याधिकरणाभेदस्तु भूतलं घटो नेत्यभेदप्रतीत्यापि सिद्ध्यति । न चैषा भेदवत एवाभेदमालम्बते, न तु भेदस्येति वाच्यम् , तथा सत्यभिलापवाक्ये नञो भेदवति लक्षणाया अन्याय्याया आपत्तेः । २२ ।

अथैवं सति तयैव प्रतीत्या प्रतियोग्यभेदोऽपि स्यादिति चेत् ? इष्यत एव । एतावांस्तु विशेषो यत् प्रतियोग्यभेदोऽभावमात्रस्यैव धर्मिग्राहकमानेन विषयीक्रियते, अन्योन्याभावस्य त्वधिकरणाभेदोऽपीति । तदाहुर्मिश्राः –

सर्वं हि वस्तु सदसदात्मना द्विविधं तद्यदा सद्रूपेण वर्त्तते घटादि तदा तत् प्रत्यक्षादिभिरस्तीत्येवं प्रतीयते । यदा त्वसद्रूपेण वर्त्तते तदा भूतले घटो नास्तीत्येवमनुपलब्ध्येति । (शा॰ दी॰, पृ॰ २३४) । २३ ।

एवञ्च घटो नास्ति घटौ न स्तः घटा न सन्तीति तिङुपात्तसंख्यापि संयोज्या भवति । अभावात्मनो घटस्य तत्तत्संख्यात्वात् तथा नीलो घट इति सामानाधिकरण्याद् गुणगुणिनोरप्यभेदः । न च मनूक्तौ पादभेदलक्षणातो वा तदुपपत्तिरेवमेवोपपत्तौ तत्कल्पनायां प्रमाणाभावात् । २४ ।

अपिच पाकेन रूपपरावृत्तौ नीलो घटो नष्टो रक्त उत्पन्न इति प्रतीतिर्घटस्य ध्वंसमुत्पत्तिं चावगाहमाना गुणगुणिनोर्भेदे मानम् । नहि घटस्य स्वरूपेणोत्पत्तिः सम्भवति, स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानात् । न च गुणोत्पाद एवास्याविषयः, विशेष्योत्पादस्याप्युल्लेखात्, न च प्रत्यभिज्ञाबाधितसम्भिन्नविषयत्वात् घटात्मनानुत्पादेऽपि रक्तात्मनोत्पादसम्भवात् । न च रक्तात्मत्वमेवासिद्धम्, अस्या उत्पादप्रतीतेरसति बाधके प्रमात्वात् तद्बलेन तस्यापि सिद्धेः । एतेन ध्वंसोऽपि व्याख्यातः । २५ ।

सन्निकर्षेणाभावस्य प्रत्यक्षत्वमभ्युपेतं तदा भाट्टमीमांसकैरभावस्य ग्रहणाय अनुपलब्धिनाम प्रमाणान्तरं स्वीकृतमित्युत्तरत्र स्पष्टीभविष्यति । पार्थसारथिमिश्रैः शास्त्रदीपिकायामुक्तम् – 'सर्वं हि वस्तु सदसदात्मना द्विविधम् – तद् यदा यत्र सद्रूपेण वर्त्तते घटादि तत्तदा तत्र प्रत्यक्षादिभिरस्तीति प्रतीयते । यत्र त्वसद्रूपेण वर्त्तते तत्र सद्रूपेण बोधकानां प्रत्यक्षादीनां सद्रूपबोधनायोत्पत्तुं योग्यत्वे सत्यपि योऽनुत्पादो

अथानया रीत्या विशिष्टयोरेवोत्पादविनाशौ सिद्ध्यतः , नतु तदात्मना विशेष्यस्येति चेत् ? न, विशिष्टयोरिव विशेष्यस्यापि प्रतियोगितयोल्लेखात् । न हि नीलो नष्टो रक्तो जात इत्येवोल्लेखः, अपितु नीलो घटो नष्टो रक्तो घटो जात इति, तथापि विशिष्टात्मना तौ स्तामिति चेत् ? न, विशिष्टाभेदसाधकेन विनिगमनाविरहेण विशेषणाभेदस्यापि विषयीकरणात् , वस्तुतो विशिष्टमपि विशेष्यात्मना न विशेष्याद् भिन्नम् , अपितु विशेषणात्मनैवेत्यतो विशिष्टात्मनस्तावुच्यमानौ विशेषणात्मन एवार्थत उक्तौ भवतः । इदमेवाभिप्रेत्याहुराचार्याः –

'यदि चैकान्ततो भिन्नं विशेष्यात् तद् विशेषणम् ।
स्वानुरूपां ततो बुद्धिं विशेष्ये जनयेत् कथम् ॥'
(श्लो॰ वा॰, पृ॰ १२८) इति । २६ ।

दृश्यादर्शनयोग्यानुपलम्भादिपर्यायो भाष्ये प्रमाणाभावशब्देनोक्तस्तेनैवेन्द्रियशब्दादिस्थानीयेन नास्तीति प्रमीयते – भूतलेऽत्र घटो नास्तीति ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ २३४–२३५) इति । शास्त्रदीपिकाकर्तॄणां पार्थसारथिमिश्राणामाशयः **तदाहुर्मिश्राः** इत्युक्त्वा आरब्धवान् **सर्वं ही**त्यादिग्रन्थेन ।२३ ।

अभावः प्रथमतो द्विविधः संसर्गाभावोऽन्योन्याभावश्च । तत्र संसर्गाभावः पुनस्त्रिविधः प्राक्प्रध्वंसात्यन्ताभावभेदात् । घटो नास्तीति एकरूपेण त्रयाणां संसर्गाभावानां यथायथं प्रतीतेः त्रितयात्मकः संसर्गाभाव एकीकृतः प्रथमतो द्विधा विभक्तोऽभावः । अन्योन्याभावस्तु इदमिदं न भवतीति बोध्यमानो भवति । अतः संसर्गबोधकपदनिर्देशकप्रयोजकीभूताभवत्वं संसर्गाभावत्वम्, तादात्म्यसम्बन्धानवच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वं वा संसर्गाभावत्वम् । तादात्म्यं नाम तत्स्वरूपता । यथा पटो न घट इत्यत्र घटे न पटस्वरूपता । अयमन्योन्याभावस्य दृष्टान्तः । अन्योन्याभावत्वं नाम तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वम् । किञ्च भविष्यतीत्युच्यमाने योऽभावः प्रतीयते स प्रागभावः । नष्टो ध्वस्तो वेत्युच्यमाने योऽभावः स ध्वंसो नाम । नास्तीत्युच्यमाने योऽभावो बोध्यते सोऽत्यन्ताभावः । तदुक्तम् –

' क्षीरे दध्यादि यन्नास्ति प्रागभावः स उच्यते ॥
नास्तिता पयसो दध्नि प्रध्वंसाभाव इष्यते ।
गवि योऽश्वाद्यभावस्तु सोऽन्योन्याभाव उच्यते ॥
शिरसोऽवयवा निम्ना वृद्धिकाठिन्यवर्जिताः ।
शशशृंगादिरूपेण सोऽत्यन्ताभाव उच्यते ॥'

(श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३६) इति ।

पूर्वविज्ञानमुत्तरविज्ञानमित्येतद्विज्ञानद्वयस्यैकस्मिन् विषये प्रतिसन्धानं नाम **प्रत्यभिज्ञानम्** । न च गृहीतग्राहितत्वात् अप्रमाणं प्रत्यभिज्ञानमिति वाच्यम् । यतः

तत् किं भेदोऽप्यस्ति ? कः सन्देहः, तस्याप्यबाधितप्रतीतेः । नच भेदाभेदयोर्विरोधः विधाविरोधयोः प्रमाणैकायत्तत्वात् । न चान्धेन घटवच्छुक्लस्यापि ग्रहणं स्यात्, घटात्मना तद्ग्रहस्येष्टापत्तेः, शुक्लात्मना ग्रहे चक्षुषः कारणत्वात् । गुणानामपि नीलपीतादीनां न स्वरूपत उत्पादो नाशो वा, तेषामप्येकैकव्यक्तित्वात् । नित्यानेकसमवेतगुणेतरत्वमेव सामान्यत्वं, गुणे व्यवहाराभावेन तादृशस्यैव प्रवृत्तिनिमित्तत्वात् , अन्यथा नित्यत्वमपि त्याज्यं स्यात् । किन्तु पाकविशेषेण तस्य विरोधे सति पाकाधिकरणावृत्तित्वं नीलस्य नाशस्तदधिकरणवृत्तित्वं च रक्तोत्पादः पक्ष एव तदधिकरणेनापक्व इति प्रतीतिबलात् कल्प्यत इति कोऽपि न दोषः ॥ २७ ।

(इति प्रमासामन्यपरिचयपरिच्छेदः)

इन्द्रियदौबल्यादिदोषतः प्रत्यभिज्ञानं कदाचिद् भ्रान्तं स्यात् तथापि 'तदास्तित्वाधिकत्वाच्च प्रामाण्यं तस्य साधितम् ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ५८४) । 'प्रमाणं प्रत्यभिज्ञानं दृढेन्द्रियतयोच्यते ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ५८४) । शबरस्वामिनाप्युक्तम् – 'वयं तावत् प्रत्यभिजानीमः, न नः करणदौर्बल्यम्, एवमन्येऽपि प्रत्यभिजानन्ति ।' (मी॰ भा॰, पृ॰ १०५) इति ।

विरुद्धपक्षयोरेकतरपक्षपातिनी युक्ति**र्विनिगमना** ।

यदि इति । श्लोकवार्तिके कारिकेयमन्यथा निभाल्यते –

'यदि ह्येकान्ततो भिन्नं विशेष्यात् स्याद्विशेषणम् ।

स्वानुरूपां सदा बुद्धिं विशेष्ये जनयेत्कथम् ॥' इति ।२६ ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यां प्रमासामान्यपरिचयपरिच्छेदः ॥

(प्रत्यक्षपरिच्छेदः)

(प्रत्यक्षनिरूपणम्)

प्रामाण्याश्रयाश्च षड्विधा प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशाब्दार्थापत्त्यनुपलब्धिभेदेन । प्रत्यक्षत्वं च नार्थजज्ञानत्वं, सर्वधियां विषयजन्यत्वात् । अन्यथा विषयस्य ज्ञानकर्मतानुपपत्तेः कारकविशेषस्यैव कर्मत्वात् । न च नास्त्येव

विचित्ररूपं किल विश्वतत्त्वं तस्याप्तये भिन्नमतं प्रमाणम् ।

भाट्टादृतं यत् प्रवरं प्रमाणं प्रत्यक्षमित्याह वितन्यते तत् ॥

पूर्वं प्रामाण्यं विचारितम् । अधुना तस्य प्रामाण्यस्याश्रयाः कतिविधा इत्युत्तरयति रघुनाथः **प्रामाण्याश्रयाश्चे**ति ग्रन्थेन । प्रमायाः करणं प्रमाणम् तस्य भावः प्रामाण्यम् = प्रमात्वम् । अनुभवस्मृतिभेदेन ज्ञानं द्विविधम् । तत्र यथार्थानुभवः प्रमा, प्रमाया भावः प्रमात्वम् तच्च प्रमात्वं भाट्टमीमांसकमते प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशब्दजार्थापत्त्यनुपलब्धिनाम्नीषु षट्सु प्रमासु आश्रयते । तदुक्तं प्रामाण्याश्रयाश्च षड्विधा इति । तेन तत्तत्प्रमायाः करणमपि प्रत्यक्षमनुमानमुपमानं शब्दोऽर्थापत्तिरनुपलब्धिः (अभावो वा) चेति षड्विधम् । तथाच प्रामाण्यं नाम प्रत्यक्षादिप्रमाणगतो धर्मविशेषः । प्रमाकरणं प्रमाणमित्युक्तम् । साधकतमं कारणं करणम्, अतिशयेन साधकं साधकतमं प्रकृष्टोपकारकं कारकमित्यर्थः । कारणञ्च तत्तत्कार्यनियतपूर्ववृत्त्यन्यथासिद्धभिन्नत्वे सति नियतपूर्ववर्त्तित्वरूपम् । अन्यथासिद्धेः सामान्यलक्षणं तावत् पूर्ववर्त्तितावच्छेदकयद्रूपावच्छेनाभियुक्तानां कारणत्वव्यवहारो नास्ति, तद्रूपत्वम् अन्यथासिद्धित्वम् । यथा घटकार्यस्य पूर्ववर्त्तितावच्छेदकदण्डत्वगततद्व्यक्तित्वावच्छेदेन दण्टत्वेऽभियुक्तानां कारणत्वव्यवहारो नास्तीति दण्डगततद्व्यक्तित्वम् अन्यथासिद्धिः । तादृशान्यथासिद्धिमत्त्वम् अन्यथासिद्धित्वम् । अथ प्रमीयतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या प्रमाया असाधारणत्वमेव प्रमाणमिति निष्पद्यते । प्रमा चाज्ञाततत्त्वार्थज्ञानम् । न ज्ञातः अज्ञातः तत्त्वं तद्वति तत्प्रकारकं यथार्थः अबाधितश्च योऽर्थः विषयः तद्विषयकज्ञानं प्रमा । स्मृतेः सर्वदैव प्रागधिगतविषयकत्वात् भ्रमीयज्ञानस्य च शुक्तौ इदं रजतमिति अयथार्थविषयत्वात् तत्तज्ज्ञानं न प्रमा । प्रत्यक्षप्रमायाः करणं प्रत्यक्षप्रमाणम् । प्रत्यक्षशब्दस्य प्रत्यक्षप्रमाणं प्रत्यक्षज्ञानं प्रत्यक्षविषयश्चेति व्युत्पत्तिलभ्यास्त्रिविधा अर्थाः समुपलभ्यन्ते । तद् यथा–अक्षम् अक्षं प्रति प्रत्यक्षमित्यव्ययीभावसमासेन प्रत्यक्षशब्दस्येन्द्रियरूपोऽर्थः सिध्यति । भाट्टमते तथा नव्यन्यायमते तच्चेन्द्रियं भवति प्रत्यक्षप्रमाणं सन्निकर्षश्च व्यापारः । अक्षम् अक्षं प्रति = प्रतीत्य इत्यर्थकरणे गतिसमासे उत्पद्यमानं ज्ञानं प्रत्यक्षम्, उत्पद्यमाना प्रमा प्रत्यक्षेति प्रत्यक्षशब्दोऽत्र फलरूपज्ञानार्थकः । एवम् अक्षं प्रतिगतो विषयः इति प्रादिसमासे प्रत्यक्षशब्दस्य विषयरूपोऽर्थो लभ्यते । प्रत्यक्षशब्दस्य ज्ञानार्थत्वे विषयार्थत्वे च वाच्यलिंगत्वमिति ध्येयम् । यतो हि प्रत्यक्षो वालकः, प्रत्यक्षा वालिका प्रत्यक्षं पुष्पमित्येवं विषयावगतिर्जायते । **नार्थजज्ञानत्वमि**ति । आत्मा मनसा संयुज्यते मनो बाह्येन्द्रियेण इन्द्रियमर्थेन ततः प्रत्यक्षज्ञानमुत्पद्यत **इत्यतोऽर्थजज्ञानमर्थात्** विषयेन्द्रिय-

कर्मता, द्वितीया तु विषयत्वमात्रे साधुरननुशासनात् । न च घटं करोतीतिवत् स्यात्, तत्र कपालात्मना घटस्यैव कर्मत्वाभ्युपगमात् । परस्यापि तत्रोपादान-लक्षणांगीकारात् । किन्त्वपरोक्षावभासत्वं, न च जातिविशेष उपाधिविशेष एव वा । १ ।

(प्रत्यक्षकरणनिरूपणम्)

करणञ्च प्रत्यक्षस्य चक्षुरादिकं प्रसिद्धम् । तत्र मनो विभु, तत्परिमाणे मा-नाभावात् दीर्घशाष्कुलीभक्ष[ादी-]नामपि युगपद्बोधात् । न हि तत्क्रमिकत्वे मानमस्ति । न चैवं व्यासंगानुपपत्तिः । योग्येन्द्रियसन्निकर्षस्य दे-[शादि-] योग्यता च सन्निकर्षनिष्ठा फलोन्नेया व्यासंगस्थलेनास्तीति । न चैवमात्मसं-

---

सन्निकर्षजन्यज्ञानं प्रत्यक्षमिति न समीचीनं प्रत्यक्षलक्षणं मन्यते रघुनाथः ।स अपरोक्षा-वभासं प्रत्यक्षमाह । एतच्च प्रत्यक्षलक्षणं भाष्यकारादिभाट्टमीमांसकसम्मतम् । तथाहि –"सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्' (मी॰ सू॰ १/१/४, पृ॰ ७) यदाभासं विज्ञानं तेनेन्द्रियाणां सम्प्रयोगे यद्विज्ञानं तत् सत्प्रत्यक्षम् ।', (शा॰ दी॰, पृ॰ १३५) इत्युक्त्वा 'साक्षात्तज्जन्यत्वमि'ति व्याचक्षिरे मिश्राः (शा॰ दी॰, पृ॰ १३६) । आभासशब्दो यथार्थज्ञाने प्रसिद्धः, यथा नीलस्याभासः पीतस्याभासः । अवभासः = आभासः । अनुमितिरुपमितिः शाब्दोऽर्थापत्तिरनुपलब्धिश्च पञ्च प्रमाः परोक्षा अव-भासाः, ते न भवति यः सोऽपरोक्षावभासः । अपरोक्षः = साक्षात् । एतादृशोऽवभासो यतो जायते तत् प्रत्यक्षप्रमाणमिति बोध्यम् ।

करणञ्चेत्यादि । प्राक् प्रमाणलक्षणं कारणञ्चालोचितम् । अधुना करणलक्षणमातन्यते । फलसाधनाश्रययोरन्यतरत्वे सति फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम्, अयोगव्यवच्छिन्नम् = व्याप्तमिति केचित् करणलक्षणमाहुः । एतत् ईश्वरप्रत्यक्षप्रमायां संगतमपि इन्द्रियजे न संगच्छत इति कृत्वा 'व्यापारवत असाधारणं कारणं करणमु'च्यतेऽन्यैः । तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापारः । यथा कुठारेण तरुच्छेदरूपफले कुठारः करणं कुठारतरुसंयोगश्च व्यापारः । कुठारजन्यतादृशसंयोगः कुठारजन्यतरुच्छेदनं जनयति । एवञ्च प्रत्यक्षप्रमायां चक्षुरादि इन्द्रियं करणं, सन्निकर्षश्च व्यापारः, एतच्च निर्विकल्पकप्रत्यक्षप्रमायां बोध्यम् । यदा निर्विकल्प-कप्रत्यक्षात् परं सविकल्पकं प्रत्यक्षमुत्पद्यते तदा सन्निकर्षः करणं, निर्विकल्पकं व्यापारः, सविकल्पकं प्रत्यक्षं फलम् । यदा तु सविकल्पकानन्तरं हानोपादानोपेक्षबुद्धयो जायन्ते तदा निर्विकल्पकं करणं, सविकल्पकं व्यापारः, हानादिकञ्च फलम् ।

यत् सम्प्रयुक्ते विषये साक्षादवभासमुत्पादयति तदिन्द्रियमुच्यते । तच्चेन्द्रियं बाह्या-भ्यन्तरभेदेन द्विविधम् । घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रात्मकं पञ्चविधं बाह्यम् । पृथिव्य-प्तेजोवायुभ्यो यथासंख्यं घ्राणादीनि जायन्ते । श्रोत्रं न्यायमते आकाशात्मकं, भाट्टमते तु 'दिशः श्रोत्रम्' इति दर्शनात् दिग्भाग एव कर्णशाष्कुल्यवच्छिन्नः श्रोत्रमभ्युपेतम् । एवञ्च मन आन्तरमपि न्यायमते अणुपरिमाणं भाट्टमते तु विभुपरिमाणमिति विवेकः ।

युक्तसमवेतसमवायः । न [व्यवा-]यत्वात् संयोगानुपपत्तिः, यतो न क्रिया संयोगहेतुः,संयोगजसंयेगेऽभावात् । न च संयोगे वैजात्यं मानाभावा[त्] तु नैरन्तर्यम्, तच्चात्ममनसोरप्यस्त्येवेति पार्थसारथिमिश्राः । अतएवात्ममनसोः संयोग इत्यन्ये । तदा तु चक्षु[रा-]दिसंयोग एव योग्यता फलोन्नेया । २ ।

(सन्निकर्षनिरूपणम्)

तच्च चक्षुरादिकं प्राप्यकारि । प्राप्तिश्च चतुर्धा – (१) संयोगः, (२) संयुक्तसमवायः, (३) संयुक्तसमवेतसमवायः (४) संयुक्तसमवेतसमवेतसमवायश्चेति । तत्र त्वक्चक्षुर्भ्यां घटादिग्रहे मनसा आत्मनि संयुक्ते श्रोत्रेण च शब्दे गृह्यमाणे प्रथमः, गन्धादिग्रहे द्वितीयः, गन्धत्वादिग्रहे तृतीयः, तद्वर्त्तिवस्तुत्वग्रहे चतुर्थः । ३ ।

मन आत्मनि आत्मगुणसुखदुःखादिषु चैव स्वतन्त्रं प्रवर्त्तते नान्यत्रेत्यत आन्तरमित्याख्यायते । बाह्येषु रूपादिज्ञानेषु तच्च मनो बाह्येन्द्रियसाचिव्येन अनुमानादिषु लिंगादिसहायेन स्मृतौ च संस्कारपारतन्त्र्येण प्रवर्त्तते । प्राभाकरमते मनसः अणुपरिमाणं तार्किकवदिष्टमपि भाट्टपन्थिना रघुनाथेन विभुत्वमिष्यते । आकाशादिवद् अस्पर्शत्वाद् मनो विभु, यद्वा ज्ञानासमवायिकारणस्य संयोगस्याधारत्वात् मनो विभु भवितुमर्हति । किञ्च मनः निष्क्रियं स्वीक्रियते । विभुनी मिथःसंयुक्ते द्रव्यत्वे सति निरन्तरत्वात् आत्माकाशवदित्येवम् अनुमानेन मनसोऽपि आत्मना संयोग उपपद्यते । विभुद्रव्ययोः संयोगो न कर्मजन्यः, तयोः संयोगस्याजन्यत्वाभ्युपगमात् । ननु यदि मनोरूपः कश्चिद् धर्मी स्यात् तर्हि तस्य बिभुत्वादयो धर्मा सिध्येरन्, यच्छरीरसंयोगेनात्मनि सुखदुःखादि जन्यते । तस्मात् आत्मशरीरसंयोगजन्यत्वात् सुखदुःखादीनां शरीरमेव द्रव्यान्तरं स्यात्, अलं मनोनामस्वतन्त्रद्रव्यस्वीकारेणेति चेत् ? न, सुखाद्यपरोक्षज्ञानस्य मनोलिंगत्वात् । तथाहि – अस्ति शरीरावच्छेदकताशालिसंयोगि निमित्तान्तरं व्यापि, यस्य देहावच्छिन्नात्मनाऽसन्निधेर्नोत्पद्यते सुखादि ज्ञानं सन्निधेश्चोत्पद्यते, अवच्छेदककर्तृकरणानां भेदप्रसिद्धेः किञ्चन द्रव्यान्तरं स्वीकर्त्तव्यम्, तच्च मनः । आत्मा सुखादिज्ञाने कर्त्ता, मनः करणम् , तच्च मनो विभु अपि शरीरावयवाच्छेदेन सुखादि ज्ञानं जनयति ।२ ।

प्राप्यकारीति । प्राप्य विषयं प्राप्य अर्थात् यः पदार्थो यस्येन्द्रियस्य विषयस्तम् इन्द्रियग्राह्यपदार्थमुपलभ्य कारयति ज्ञानं जनयतीति व्युत्पत्या सर्वं चक्षुरादि इन्द्रियं विषयं प्राप्य गृह्णाति तेनैव प्रत्यक्षज्ञानं जायत इत्यर्थात् **तच्च चक्षुरादिकं प्राप्यकारी**त्युक्तं रघुनाथेन । भौतिकानि पञ्च बाह्येन्द्रियाणि प्राप्यकारीणि । पार्थिवं घ्राणेन्द्रियं विशेषगुणं गन्धं प्राप्य प्रकाशयति, आप्यं रसनेन्द्रियं जिह्वाग्रवर्त्ति रसं प्राप्य प्रकाशयति, सर्वदेहव्यापि वायवीयं त्वगिन्द्रियं स्पर्शं गृहीत्वा प्रकाशयति चेति सर्वेषां प्रतीतिसिद्धम् । एवं घ्राणेन्द्रियादीनां प्राप्यकारित्वं दृष्ट्वा चक्षुःश्रोत्रयोः प्राप्यकारित्वं कल्पनीयम् । तत्र च तैजसं चक्षू रूपस्य विशेषगुणस्य प्राप्य प्रकाशकम् । चक्षुषो बहिर्गमनं दीपप्रभेव तैजसत्वात् समर्थ्यते, पृथ्वग्रनियमेन च तस्य

(अलौकिकप्रत्यासत्तिनिराकरणम्)

सामान्यलक्षणा तु न प्रत्यासत्तिर्मानाभावात् । तत्कार्यस्य च सामान्याश्रयस्य यावतः प्रत्यक्षे यत्किञ्चित्सामान्याश्रयप्रत्यासत्तेर्हेतुतया जातिव्यक्त्योरभेदेन सन्निकृष्टव्यक्तिनिष्ठजातेः सन्निकर्षेणैवोपपादयितुं शक्यत्वाच्च । ज्ञानलक्षणापि च न प्रत्यासत्तिः, प्रत्यभिज्ञायास्तत्तांशे स्मरणरूपताम्युपगमात् । न च जातिसांकर्यं तस्य[ा-] दोषत्वात् । अन्यथा घटत्वादिकमपि सुवर्णत्वादिना संकीर्णं न जातिः स्यात् । तन्नानात्वे तु जातिसांकार्याय जलाञ्जलिरेव भङ्ग्यन्तरेण विस्तीर्णः । एवं योगजधर्मोऽपि न प्रत्यासत्तिर्मानाभवात् । ४ ।

न च परमाणवः प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात् घटवदित्येव परम्पर[या] तत्र मानम् अप्रयोजकत्वात् । सर्वज्ञप्रमाणमेव तत्प्रत्यासत्तित्वे मानमिति चेत् ? न,तत्रापि प्रमाणाभावात् । न ह्यस्मदादी[नां प्र-]माणं सर्वज्ञं गोचरयितुमीष्टे, अस्मदादीनामपि सार्वज्ञापत्तेः । न हि सर्वमजानन्तः सर्वज्ञं बोद्धुं क्षमाः । न च सामान्य[-ल-]क्षणयाप्य-

---

अधिस्थानाधिकग्रहणमुपपद्यते । चक्षुरिन्द्रियं यथेन्द्रियद्वारेण बहिर्देशं निर्गत्य विषयं गृह्णाति श्रोत्रेन्द्रियन्तु तथा न करोति । श्रोत्रेन्द्रियं स्वस्थाने स्थित्वा शब्दं नाम द्रव्यविशेषं संयोगेन गृह्णाति । वर्णमयशब्दस्य नित्यत्वादुत्पत्तिर्न सम्भवति विभुत्वाच्च श्रवणेन्द्रियं निकषापि वर्त्तते । परन्तु स्तिमितवायुनावृतत्वात्तस्य स्वरूपं नावगम्यते । यदा तु कोष्ठमध्यस्थितो वायुर्बहिर्गत्य क्रमेण श्रोतुः कर्णं प्रविश्य स्तिमितशब्दमाहन्ति तदैवासौ शब्दोऽभिव्यक्तो भवति । तेन च श्रोतुः शब्दस्य श्रावणप्रत्यक्षं भवति । तथाच सर्वम् इन्द्रियं विषयेण सह सम्बध्य विषयं प्रकाशयति । तत्र तैजसत्वाच्चक्षुर्विषयदेशं गत्वा विषयं प्रकाशयति । अन्यत् सर्वमिन्द्रियं स्वाश्रयद्वारा विषयसम्बद्धं सत् विषयं प्रकाशयतीति इन्द्रियाणां प्राप्यकारित्वस्याकूतम् ।

प्राप्तिस्तावत् सम्बन्धः विषयेन्द्रिययोर्व्यापारः, स च सन्निकर्षशब्देन परिभाष्यते । प्रत्यक्षज्ञानं चतुष्टयत्रयद्वयसन्निकर्षात् प्रवर्त्तते । बाह्ये रूपादौ विषये चतुष्टयसन्निकर्षाज्ज्ञानमुत्पद्यते । आत्मा मनः बाह्येन्द्रियविषयौ चेति पदार्थचतुष्टयसन्निकर्षेण रूपादेर्ग्रहणं भवति । सुखादौ तु त्रयसन्निकर्षात् ज्ञानमुत्पद्यते तत्र चक्षुरादिव्यापाराभावात् । आत्मप्रत्यक्षे त्वात्ममनसोर्द्वयोरेव सन्निकर्षात् प्रत्यक्षज्ञानं जायते । गागाभट्टमते लौकिकालौकिककभेदेन सविकल्पकज्ञानं द्विविधम्, तत्र लौकिकं सन्निकर्षजन्यमाहुः । परन्तु न्यायमीमांसकानामत्र सन्निकर्षविषये वैमत्यमस्ति । तथाहि – न्यायमते लौकिकसन्निकर्षः षोढा भिद्यते । संयोगः,संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमायः,समवायः,समवेतसमवायो विशेषणविशेष्यभावः(संयुक्तविशेषणत्वं वा) चेति । तेषु संयोगेन द्रव्याणां, संयुक्तसमवायेन द्रव्यगतरूपादीनां, संयुक्तसमवेतसमवायेन रूपादिगतरूपत्वादिजातीनां, समवायेन शब्दस्य, समवेतसमवायेन शब्दत्वजातेः विशेषणविशेष्यभावेन चाभावस्य प्रत्यक्षं भवति । वेदान्तिभिः समवायस्थाने तादात्म्यमास्थाय संयोगः , संयुक्ततादात्म्यं , संयुक्ताभिन्नतादात्म्यमिति त्रयः सन्निकर्षाः स्वीक्रियन्ते । प्राभाकरैः संयोगः, संयुक्तसमवाय समवायश्चेति त्रयः सन्निकर्षा आद्रिताः । तेषां मते रूपत्वादिधर्मस्यास्वीकारात् संयुक्तसमवेतसमवायो नांगीक्रियते । प्रायः सर्वे भाट्टास्त्रीन् सन्निकर्षान् स्वीकुर्वन्ति । मानमेयोदयकृन्मते द्वेधा त्रेधा वा सन्निकर्षाः स्वीकृताः । ते खलु संयोगः, संयुक्ततादात्म्यं संयुक्तसमवेतसमवायो वा । तेषां मते शब्दस्य द्रव्यत्वांगीकारे संयोगेन शब्दो गृह्यते

शेषविशेषबोधः सम्भवति, येन तमुपजीव्य सर्वज्ञं ज्ञास्यामः । तथा सति तयैव योगजधर्मप्रत्यास[त्त्यन्यथा-]सिद्ध्यापातात् । न च सर्वज्ञमजानतः सर्वज्ञखण्डनमपि कथमिति वाच्यम् ? न हि मया आहत्य सर्वज्ञो नास्तीत्युच्य[-ते, अपितु] यादृशि सर्वज्ञे प्रमाणं वक्तुं भवतोद्यतं स सर्वज्ञो भवता मया च तुल्य इत्येतावत् । तावतैव च न पराभिमतसर्वज्ञा[-सिद्धिरि-]ति । ५ ।

शब्दत्वञ्च सयुंक्ततादात्म्येन । गागाभट्टैस्त्रिविधो लौकिकसन्निकर्षः स्वीकृतः, तत्र संयोगेन द्रव्यस्य, द्रव्याश्रितगुणकर्मजातीनां संयुक्तसमवायेन, गुणकर्मणोर्जातिश्च संयुक्तसमवेतसमवायेन प्रत्यक्षं भवति ।घटशून्यं भूतलमित्यादौ अभावश्च नेन्द्रियसन्निकर्षजन्योऽपितु अनुपलब्धिजन्य इत्युत्तरत्र स्पष्टीभविष्यति ।

अस्मांक ग्रन्थकारैः रघुनाथैश्चतुर्विधसन्निकर्षः प्राप्तिशब्देन परिकल्पितः । तत्र चतुर्थः सन्निकर्षः ग्रन्थस्य वैशिष्ट्यमावहति । तथा हि – घ्राणसंयुक्तसंयुक्ता पृथिवी, तत्र समवेतः गन्धः, तत्र गन्धे समवेतं गन्धत्वम्, तत्रापि गन्धत्वे वस्तुत्वस्य समवायो विद्यते इति गन्धत्वगतवस्तुत्वज्ञाने संयुक्तसमवेतसमवेतसमवायः सन्निकर्षो नामापूर्वः सन्निकर्षः सन्दर्भितः । तदुक्तम् – **तद्वर्त्तिवस्तुत्वग्रहे चतुर्थः** इति । तद्वर्त्ति = गन्धत्वादिवर्त्ति, वर्त्ति = वृत्ति ।३ ।

सामान्यलक्षणेत्यादि । नैयायिका अलौकिकप्रत्यक्षार्थमलौकिकसन्निकर्षं स्वीकुर्वन्ति । स त्रिविधः सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्तिः (=सन्निकर्षः), ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिर्योगजप्रत्यासत्तिश्च । रघुनाथैरत्रालौकिकसन्निकर्षस्त्रितय एव खण्डितः । गागाभट्टैस्तु सामान्यलक्षणस्य ज्ञानलक्षणस्य चोपयोगमुपवर्ण्य तयोरंगीकारः कृतः, परन्तु योगजसन्निकर्षः प्रत्याख्यातः ।

सामान्यलक्षणसन्निकर्षस्य द्विधार्थो लभ्यते । सामान्यमेव लक्षणं स्वरूपं यस्येति व्युत्पत्तौ सामान्यं भवति सन्निकर्षः । सामान्यं लक्षणं विषयो यस्य स सामान्यलक्षण इत्यर्थे सामान्यज्ञानमेव सन्निकर्षः । यदा लौकिकसन्निकर्षेण सम्मुखस्थं घटादिवस्तु प्रत्यक्षीभूयते तदा अलौकिकसन्निकर्षेण देशान्तरीयस्य कालान्तरीयस्य च निखिलघटादिवस्तुनोऽलौकिकप्रत्यक्षं भवति । एवं निखिलघटानां चक्षुरिन्द्रियेण स्वसम्बन्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतधर्मवत्तारूपः सम्बन्धो वर्त्तते । अत्र सामान्यशब्दः केवलं न जात्यर्थे प्रयुक्तः, अपितु तादृशप्रकारीभूतधर्ममात्रस्य बोधकः । अतो यदा घटस्य प्रत्यक्षं भवति तदा घटत्वं सामान्यम् । यदा तु घटवत् भूतलं प्रत्यक्षीभूयते तदा घटवत्ता (= घटः) सामान्यं स्यात् । गङ्गेशमते वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः इति परामर्शात्मकज्ञानोत्पत्तौ सामान्यलक्षणायाः प्रत्यासत्तेरुपयोगो वर्त्ततेतराम् । यतो हि परामर्शस्य द्वेऽङ्गे – (१) व्याप्तिः (२) पक्षधर्मता च । सामान्यलक्षणानंगीकारे द्वयोरेकवाक्यता न सम्पादयितुं शक्यते । सामान्यलक्षणांगीकारे तु धूमत्वरूपसामान्यलक्षणया निखिलधूमे वह्नित्वरूपसामान्यलक्षणया च निखिलवह्नेर्व्याप्तिर्निर्धार्यते ।

ततः पर्वतीयधूमं वीक्ष्य व्याप्तिर्निश्चीयते । ततश्च वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः इति परामर्शात्मकं ज्ञानं जायते । मीमांसकाः परामर्शात् (=परामर्शं विहाय) व्याप्तिज्ञानमनुमितौ करणरूपेण स्वीकुर्वन्ति । ते वदन्ति ज्ञानं द्विविधम् – (१) विशिष्टं (२) विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहि च । अयं घटः इति ज्ञानं विशिष्टाख्यम्, घटवत् भूतलमिति च विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम्, घटत्वधर्मेण विशिष्टो घटः वर्त्तते च घटसम्बन्धस्यावगाहनं भूतले । प्रथमज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानं द्वितीयज्ञानं प्रति च विशेष्यतावच्छेदकज्ञानं कारणरूपेण स्वीक्रियते । एवं वह्निमान् अयम् इत्यनुमितिपक्षीयज्ञानं भवति द्वितीयं विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहि

(प्रत्यक्षभेदः)

तच्च प्रत्यक्षं द्विविधं निर्विकल्पकं सविकल्पकञ्च । तत्राद्यमयोजितनिर्भासि, विपरीतमन्यत् । न चाद्ये मानाभावः, विशेषणज्ञानं विना विशिष्टज्ञानानुत्पत्तेः । ननु निर्विकल्पकेन वस्तुत्वादीनामुपस्थितौ सविकल्पके सर्वाण्येतानि भासेरन् । न चावश्यं

ज्ञानरूपम् । अतोऽत्र विशेषणतावच्छेदकीभूतवह्नित्वप्रकारकद्वारेण वह्निज्ञानं भवति कारणम् । एवं सति वह्नित्वरूपेण निखिलवह्निज्ञानं भवति, अतः पर्वतीयवह्निज्ञानमपि जायते इति सामान्यलक्षणप्रत्यासत्तिरूपान्तर्गडुस्वीकारेणालम् । अपिच एतत्स्वीकारे यथा घटत्वरूपेण घटत्वज्ञानरूपेण वा सामान्यलक्षणसन्निकर्षेण निखिलघटस्य ज्ञानमुत्पद्यते तथैव प्रमेयत्वरूपेण निखिलप्रमेयात्मकस्य जगतो ज्ञानापत्तिः स्यात्, तेन च न्यायमते सामान्यलक्षणाभ्युपगमवादिमते च सर्वेषां सार्वज्ञापत्तिर्दुर्वारा स्यात् । किन्तु ईश्वरस्वीकर्त्तृणां मते ईश्वर एव सर्वज्ञः, न तु जीव इति चिन्त्यम् ।

अथ ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष आलोच्य निरस्यते **ज्ञानलक्षणापी**त्यादिना । ज्ञानलक्षणा इति प्रत्यासत्तेर्विशेषणम्, सन्निकर्षस्य विशेषणत्वे तु ज्ञानलक्षणः इत्येव पुंलिङ्गे प्रयोगः स्यात् । ज्ञानं लक्षणं स्वरूपं यस्य सन्निकर्षस्य स ज्ञानलक्षणसन्निकर्षः । सोऽयं इत्यादिप्रत्यभिज्ञास्थले 'सः' इति तत्तांशस्य भानम्, घटो नास्तीत्याद्यभावप्रत्यक्षस्थलेऽभावांशे प्रतियोगिघटादेर्भानं, सुरभि चन्दनमित्यादौ चाक्षुषप्रत्यक्षस्थले सौरभादेर्भानं, घटमहं जाने इत्यादावनुव्यवसायस्थले (= ज्ञनस्य मानसप्रत्यक्षस्थले) घटादेर्भानं लौकिकसन्निकर्षेण न सम्भवति । यतः प्रथमस्थले तत्तांशेन सहेन्द्रियस्य नास्ति संयोगादिसम्बन्धरूपलौकिकसन्निकर्षः, द्वितीयेऽभावेन सह विशेषणतासन्निकर्षे सत्यपि नास्ति प्रतियोगिना घटेन सह सन्निकर्षः, तृतीये चन्दनेन सह चक्षुरिन्द्रियस्य संयोगनामकसन्निकर्षे सत्यपि चन्दनत्वसामान्येन सह संयुक्तसमवायाख्यसन्निकर्षे सत्यपि च सौरभग्रहणे नास्ति चक्षुषो योग्यता । चतुर्थे मनसो बाह्यवस्तुग्रहणे सामर्थ्यं नास्ति । इत्यतस्तत्तत्प्रत्यक्षतां निवोढुं ज्ञानलक्षणसन्निकर्षः स्वीकार्य इति तार्किकादीनां मतम् । रघुनाथादयो मीमांसकास्तु नैतद् आद्रियन्ते । ते ब्रुवन्ति - प्रथमं चन्दनस्य सौरभमनुभुतम्, तदनुभवजनितसंस्कारसध्रीचिना इन्द्रियसन्निकर्षादेव सुरभि चन्दनमिति प्रत्यक्षज्ञानमुत्पद्यते । तत्र सौरभांशे स्मृतिर्विद्यते चन्दनांशे च चाक्षुषानुभवः इति स्मरणं प्रत्यक्षंचेति ज्ञानद्वयमाश्रित्य सुरभि चन्दनमिति ज्ञानं जायते । अतो ज्ञानलक्षणसन्निकर्षेण प्रयोजनं नास्ति,नृसिंहाकारज्ञानाभ्युपगमादिति । गागाभट्टस्तु न्यायपथेन ज्ञानलक्षणसन्निकर्षं स्वीकृतवान् । एतत् परामृश्य ड० वाचस्पतिराचष्टे-एवं कृत्वा गागाभट्टो मीमांसकानामाकृत्यधिकरणसिद्धव्यक्तिशक्तिवादं विस्मृत्य जातौ शक्तिं स्वीकृतवानिति ।

योगजधर्मोऽपीत्यादिना योगजसन्निकर्षनिराकणमारभ्यते । योगजसन्निकर्षो नाम योगाभ्यासजनितो धर्मविशेषः । अष्टांगयोगानुष्ठानादेवं सामर्थ्यं जायते यस्य प्रभावेन योगी देशान्तरीयस्य कालान्तरीयस्यातीन्द्रियपदार्थस्य सूक्ष्मणो व्यंवहितभूतभविष्यतोश्च पदार्थानां प्रत्यक्षं कर्त्तुमुत्सहते । युक्तयुञ्जानभेदेन योगी द्विविधः । योगिनो द्वैविध्यात् योगजसन्निकर्षोऽपि द्विविधः । अतो योगिनोऽनुमेयपदार्थस्य भाने योगजसन्निकर्षेण सिद्धे व्याप्तिग्रहणेन प्रयोजनं न भवति । रघुनाथो योगजप्रत्यासत्तेः स्वीकाराय अनुकूलं प्रमाणं नास्तीत्याकलयति । प्रत्यक्षं हि विद्यमानोपलम्भनम्, योगिज्ञानमविद्यमानविषयम् । अतो योगजप्रत्यक्षस्याभावात् तत्कारणतया

भासन्ते, तस्मात् सविकल्पकं न प्रत्यक्षम् , अपितु वासनासमुत्थमिति चेत् ? अत्रोक्तमाचार्यैः –

'युगपद् ग्राहकाणां तु यो यदाकारवाचिनम् ।
शब्दं स्मरति तेनासावाकारः सम्प्रतीयते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ • २३७)इति ॥६॥
इति प्रमाणरत्ने प्रत्यक्षप्रमाणपरिच्छेदः ॥

योगजप्रत्यासत्तिस्वीकारेण प्रयोजनं नास्ति । तदुक्तम – 'न लोकव्यतिरिक्तं हि प्रत्यक्षं योगिनाम् ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰, १०२) इति । श्वो मे भ्रातागन्तेति **प्रातिभ**ज्ञानं न्यायवैशेषिकैः प्रत्यक्षमुच्यते तत्तु बाहुल्येन ऋषीणामेवेत्यार्षमित्यभिधीयते । एतदपि मीमांसकैर्नाङ्गीक्रियते । तदुक्तम् — 'लौकिकी प्रतिभा यद्वत् प्रत्यक्षाद्यनपेक्षिणी । न निश्चयाय पर्याप्ता तथा स्याद् योगिनामपि ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰, १०३) इति । एवञ्च योगिनां योगजप्रत्यासत्त्या अतीन्द्रियाणां परमाण्वादीनां प्रत्यक्षप्रमात्वं यन्नैयायिकादिभिः स्वीकृतं तदपिनोपपद्यते । **न च परमाणवः प्रत्यक्षाः** इत्यादिग्रन्थेन प्रतिपादितं तत् । **आहत्य** = प्रवलभावेन । ४–५ ।

तच्च प्रत्यक्षमित्यादिना प्रत्यक्षस्य भेदं दर्शयति । बौद्धवैयाकरणाभ्यामन्ये सर्वे दार्शनिका निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन प्रत्यक्षं द्विविधं स्वीकुर्वन्ति । तत्र **आद्यम्** = निर्विकल्पकम् अयोजितम् पञ्चविकल्पेनानन्वितम्, तत् चादो निर्भासि = अवभासः अयोजितनिर्भासि । सविकल्पकन्तु निर्विकल्पकविपरीतम् पञ्चविकल्पयुक्तमित्यर्थः । वार्तिककृन्मते इन्द्रियार्थसन्निकर्षादनन्तरं यद् द्रव्यादिस्वरूपमात्रं विषयीकरोति, यच्च शब्दसम्बन्धरहितं बालमूकादिसाधारणज्ञानसन्निभं सम्मुग्धाकारं ज्ञानमुत्पद्यते विशिष्टकल्पनारहिततया तज्ज्ञानं निर्विकल्पकमुच्यते । गागाभट्टोऽपि उक्तविधभेदमभिधाय निर्विकल्पकमाचष्टे – 'प्रकारताविशेष्यतादिविषयतारहितं ज्ञानं निर्विकल्पकम् , ••• तच्च प्रत्यक्षं, किञ्चिद् भासत इति प्रतीतेः ।' (भा॰ चि॰, पृ॰ १६) इति । धर्मकीत्तिरेवमस्य स्वरूपमाह – 'अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासा प्रतीतिः कल्पना तया रहितम्' (न्या॰ वि॰, पृ॰ ४२, ५१) इति । केचिद् निर्विकल्पकज्ञानस्योत्पत्तावेव नष्टेन्द्रियव्यापारात् जात्यादिशब्दादिस्मरणेन व्यवहितत्वाच्च सविकल्पकज्ञाने प्रत्यक्षत्वं नोपपद्यत इत्याहुः । तदसङ्गतम् । सविकल्पकज्ञानस्योत्पत्तिपर्यन्तमिन्द्रियस्य व्यापारो न निवर्त्तते, परन्तु प्रवर्त्तते । अतः सविकल्पकमपि निर्विकल्पकज्ञानवत् साक्षादिन्द्रियजन्यतयाभ्युपगम्यते । उक्तञ्च – 'सविकल्पकमप्यनुपरतेन्द्रियव्यापारस्य जायमानमपरोज्ञावभासत्वात् प्रत्यक्षमेवेत्यदोषः ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ १०३ – १०४) इति । किञ्च वार्त्तिककृद्भिरुक्तम्–'तेनेन्द्रियार्थसम्बन्धे विद्यमाने स्मरन्नपि । विकल्पयन् स्वधर्मेण वस्तु प्रत्यक्षवान् नरः ॥'(श्लो॰ वा॰, पृ॰ १२४)इति । स्मृतिसहायेन अर्थं विकल्पयतः पुरुषस्येन्द्रियव्यापाराविरहात् सविकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वमव्याहतमिति भावः । गौरयम्, दण्डयम् शुक्लोऽयम् , गच्छत्ययम्, कार्त्तिकोऽयमिति जातिद्रव्यगुणक्रियानामाख्यं पञ्चतयं विविच्य एकैकाकारं वस्तु विषयीकरोति सविकल्पकम्, निर्विकल्पकन्त्वनेकाकारं सन्मुग्धं गृह्णातीति तयोर्विशेष । तदेवेदिमित्येवं कल्पना, मीमांसकैर्नाम्न्येवान्तर्भाव्यते । सोऽयं

कार्त्तिकः इत्यादि प्रत्यभिज्ञा पञ्चमी कल्पना, नान्या। अतएव प्रत्यभिज्ञा सविकल्पकं नाम प्रत्यक्षम्। अथ कैश्चिदाशंक्यते ननु कार्त्तिकोऽयमित्यशब्दाकारस्यार्थस्य शब्दाकारेण विकल्पनात् (=सविकल्पनात्) सविकल्पकमध्यासः (= मिथ्या) एव, न प्रमाणम्, यतः शब्दस्यार्थान्तरत्वात्तद्रूपा बुद्धिर्मिथ्यैवेति चेत् ? उच्यते – 'न ह्यत्र शब्दाकारेणार्थः प्रतीयते किन्तु पूर्वावगतार्थस्मरणमात्रे शब्दस्य व्यापारः, तेन च स्मृतेनार्थेन तादात्म्येन पुरस्थितार्थविकल्पनात्।' (शा॰ दी॰, पृ॰ ११६) इति। तदुक्तं – 'न शब्दाभेदरूपेण बुद्धिरर्थेषु जायते। प्राक् शब्दाद् यादृशी बुद्धिः शब्दादपि हि तादृशी॥' 'यदा तु यादृशः पिण्डः पूर्वं शब्दात् प्रतीयते। तादृशस्मरणे हेतुः शब्दस्तत्र यथार्थता॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ १३५, १४४) इति। अतः परमार्थतो नाध्यासो मिथ्यात्वं वा। निर्विकल्पकज्ञानात्परं यदि कश्चित् नेत्रे विस्फार्य 'गौरयम्' इति सविकल्पकज्ञानं जनयति तदा तज्ज्ञानं विकल्पाकारावभासे वैशद्याभावात् प्रत्यक्षज्ञानरूपेण न स्वीकरणीयम्। सविकल्पकापलपिनां मतमिदं मीमांसकेभ्यो न रोचते। ते वदन्ति – विस्फारितनेत्रस्य विकल्पोऽपि गौरयमित्यपरोक्षावभास एव प्रतीयते। यतः सामान्याकारस्याभिलापहेतुभिरवैशद्यमिन्द्रियैश्च वैशद्यमुपपद्यत एव। तथाच निर्विकल्पकज्ञानात्परं यत् संज्ञादिस्मरणपूर्वकं जात्यादिविशिष्टं वस्तुविषयकं ज्ञानमिन्द्रियद्वारेणोत्पद्यते तत् सविकल्पकमाह। तच्च सव्यापारेन्द्रिजत्वात् साक्षादवभासत्वाद्वा प्रत्यक्षमेव भवति। तद् यथा – (१) सास्नादिमतीयम्, (२) इयं गौः, (३) पीतवर्णेयम्, (४) आगच्छतीयम्, (५) कपिला नामास्याः। अतः 'सह विकल्पेन वर्त्तत इति सविकल्पकमि'ति व्युत्पत्तिः। 'सविशेष्यकं सप्रकारकं ससंसर्गकं वा ज्ञानं सविकल्पकम्' (भा॰ चि॰, पृ॰ १७) इति।

वैयाकरणाः सविकल्पकमेव ज्ञानं सर्वं शब्दानुविद्धत्वात्, न निर्विकल्पकं नाम किञ्चिदस्तीति मन्यन्ते। माध्वाचार्यसम्प्रदाया अपि निर्विकल्पकं नाभ्युपयन्ति। किन्तु मतमिदं न युक्तिसहम्, प्रतीतिविरोधात्। यतो वयमिन्द्रियसन्निकर्षानन्तरमविविक्तसामान्यविशेषविभागं सम्मुग्धवस्तुमात्रगोचरं घटत्वनीलपीतादिनानाधर्मविषयकमालोचनज्ञानं प्रतीमः। एतज्ज्ञानाभावे विकल्प एव नोत्पद्येत। तदुक्तं तार्किकैः – 'विशिष्टज्ञानरूपसविकल्पकस्य विशेषणज्ञानं विनोत्पत्त्यसम्भवादनुमानगम्यम्' (भा॰ चि॰, पृ॰ १६ - १७) निर्विकल्पकम्। तथाच निर्विकल्पकमतीन्द्रियमपि प्रत्यक्षमुच्यते, यतो विशेषणज्ञानमन्तरेण विशिष्टज्ञानं न जायते। एतज्जन्मनि प्राथमिकं घट इति प्रत्यक्षं जन्यविशेषणज्ञानजन्यं जन्यविशिष्टज्ञानत्वादनुमितिवत्। तच्च विशेषणज्ञानं निर्विकल्पकमेव वाच्यम्, तस्य सविकल्पकत्वेऽनवस्थापातात्।

वस्तुतस्तु इन्द्रियार्थसन्निकर्षात् प्रथमं निर्विकल्पकं जायते। सविकल्पकं निर्विकल्पकज्ञानात्परमुत्पद्यते। यथाहि – समुद्रे दूरात् अर्णवपोतस्य नीलवर्णं यत्किञ्चिद् दृश्यते। यावत् तत् नेदयति तावत् कूपकः (= mast) अस्य पोतस्यानुमीयते। ततश्च अर्णवपोतस्य ज्ञानं जायते। एवञ्चेत् सविकल्पकज्ञानं प्रत्यक्षं वक्तुं न शक्यते। यतो ज्ञानमिदं साक्षाद् अपरोक्षं वा न भवति। परन्तु ज्ञानद्वयस्य समूहविधया अनुमितिरुपमितिरिव वा भवति। बेनस्य (Bain's) Deductive Logic-ग्रन्थे एवमेव विचार उपलभ्यते। एतच्चिन्त्यम्।

स्पार्शनादिभेदेन षोढा प्रत्यक्षम्। शालिकनाथमते प्रमेयप्रमातृप्रमितिभेदेन प्रत्यक्षं त्रिविधम्। भेदोऽयं विषयभेदमूलकः। प्रमेयप्रत्यक्षस्य निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन

द्वैविध्यमङ्गीकृतम् । प्रमेयं तावत् द्रव्यं गुणं जातिञ्च स्वीकरोति । प्रमेयेन सह इन्द्रियसन्निकर्षाद् यज्ज्ञानं जायते तत् प्रमेयप्रत्यक्षम् ।

ज्ञानस्वरसादेवार्थस्य तथात्वं निश्चीयते तदन्यथात्वं तु कारणदोषज्ञानादर्थान्यथात्वज्ञानाद्वेति स्पष्टपूर्वम् । अत आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षोऽसत्सु दोषेषु यथार्थज्ञानकारणं सत्सु तु विपरीतज्ञानकारणम् । इदमयथार्थज्ञानं भ्रमोऽख्यातिरध्यासश्चेत्यादिनाम्ना व्यवह्रियते ।'सर्वत्र संसर्गमात्रमसदेवावभासते संसर्गिणस्तु सन्त एव, सेयं विपरीतख्यातिरित्युच्यते मीमांसकैः । असत्ख्यातिवादिनस्तु संसर्गिणोऽप्यपलपन्तीति विशेषः । ' (शा॰ दी॰, पृ॰ १६३) इति । शुक्तिरजतज्ञानेऽसदेव रजतमारोप्यते शुक्ताविति माध्यमिकाः । किन्तु निरुपाख्यानस्यासतोऽपरोक्षाभासविषयता नोपपद्यते । योगाचारैः बुद्धिस्थस्य रजतस्य शुक्तावारोप इति यदुच्यते तन्न संगच्छते, निरधिष्ठानाध्यासस्यानुपपत्तेः । असतोऽप्रतीतिः सतश्च बाधानुपपत्तिरिति शुक्तिरजततादात्म्यमत्र प्रतीयते नच तदन्यत्र, अतोऽनिर्वचनीयमारोप्यत इति वेदान्तिनः । परन्तु इदमंशरजतांशतादात्म्यस्यान्यत्र सद्भावाद्वेदान्तिमतमिदं न समीचीनम् । अख्यातिवादिनः प्राभाकरस्य मते इदं रजतमित्यत्र इदमंशः प्रत्यक्षात्मकं रजतांशश्च स्मरणात्मकमिति यथार्थज्ञानद्वयम् , सादृश्यदर्शनोद्बुद्धसंस्काराद् दोषवशात् प्रमुष्टतत्तांशात् ज्ञानद्वयोर्विवेकस्य (= भेदस्य) अग्रहो भवतीति । परन्तु उक्तज्ञानयोर्यथार्थत्वात् यथार्थायर्थविभागो नोपपद्यते । अयथार्थं ज्ञानं भ्रम इति लौकिकाः प्रतिपद्यन्ते । भाष्यकारोऽपि 'यस्य च दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येतिप्रत्ययः स एवासमीचीनः प्रत्ययो नान्यः' (मी. भा.,पृ॰ ९-१०) इत्याह । स्वप्नेऽपि बाह्यविषयो देशकालान्तरगतोऽदृष्टोद्बुद्धसंस्कारवशात् स्मर्यमाणो निद्रादिदूषितमनस्कतया भ्रान्त्या सन्निहितदेशकाल इव मन्यते । एवं द्विचन्द्रबन्ध्यासुतादिग्रहो बोध्यः ।

आदर्शपुस्तके 'तु'स्थाने 'च' दृश्यते ।६ ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यां प्रत्यक्षपरिच्छेदः ॥

(अनुमानपरिच्छेदः)

(अनुमाननिरूपणम्)

अनुमितित्वं जातिविशेषः । तदाश्रयश्चानुमितिरन्वयव्यतिरेकिलिंगादेव जायते, केवलान्वयिनोऽभावात्,प्रमेयत्वादेरपि विशिष्टाभावव्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिकाभावयोरभ्युपगमेनात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वाभावात् । प्रमेयत्वत्वेनाभावाप्रतियोगित्वमिति

व्याप्तिधीपूर्विकां चास्मिन् सचेतसां मुदेऽनुमाम् ।
सूरिभिः कृतवाग्द्वारे ब्रूवेऽल्पबुद्धिरप्यहम् ॥

अनुमितित्वमित्यादि । अनुमितित्वजातिमती अनुमितिः । अनुमितित्वजातिरियं सर्वेषामनुभवसिद्धा । यतोऽहमनुमिनोमि इत्येवमनुभवो जायते । अनुमितेर्लक्षणमुक्तं भाष्यकारैः – 'अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनादेकदेशान्तरेऽसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिः ।' (मी॰ भा॰, पृ॰ ११) इति । अनुमानम् = अनुमितिः, अनु पश्चात् प्रत्यक्षज्ञानानन्तरं मीयते इति भावे ल्युट्स्वीकरणात् । अनु प्रत्यक्षज्ञानानन्तरं मीयते ज्ञायतेऽनेनेति करणल्युटा अनुमानशब्दो निष्पद्यते, तेन चास्यानुमितिकरणत्वं सूचितं भवति । ज्ञातो विदितः सम्बन्धः संयोगः समवायः एकार्थसमवायः कार्यकारणभावोऽन्यो वा व्याप्तिलक्षणो व्याप्यव्यापकयोर्दृष्टान्तधर्मिणि येन प्रमात्रा स ज्ञातसम्बन्धः तस्य सम्बन्धिनः एकदेशस्य व्याप्यस्य धूमादेलिङ्गस्य दर्शनात् ज्ञानात् एकदेशान्तरे अन्यैकदेशरूपे व्यापकवह्न्यादौ साध्ये असन्निकृष्टे चक्षुराद्यसम्प्रयोगेऽर्थे विषये या बुद्धिर्ज्ञानं साऽनुमानम् अनुमितिः, यत एतादशं ज्ञानं जायते तत् अनुमानं नाम प्रमाणम् । शालिकनाथोऽप्येतस्य किञ्चित् परिवर्त्तनं कृत्वा प्राह – ' ज्ञातसम्बन्धनियमस्यैकदेशस्य दर्शनात् । एकदेशान्तरे बुद्धिरनुमानमबाधिते ॥' (प्र॰ पं॰, पृ॰ १०५) इति । नारायणभट्टोऽप्याह – 'व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टार्थज्ञानमनुमानमिति (मान॰ पृ॰ २७) । तथाच – पाकशालादौ व्याप्यधूमस्य व्यापकवह्नेश्चान्तः स्वाभाविकनियतसम्बन्धमाकलय्य व्याप्यधूमञ्च पर्वते पश्यन् अर्थात् व्याप्यस्य व्याप्तिः पक्षधर्मता चैतज्ज्ञानद्वयेन अनक्षगोचरस्य वह्न्यादेर्व्यापकस्य यत् परोक्षज्ञानं जायते साऽनुमितिरित्युच्यते । गागाभट्टो व्याचष्टे – 'सामान्यरूपेण ज्ञातव्याप्तिकस्य व्यक्तिविशेषदर्शनजन्यं सन्दिग्धसाध्यवदधिकरणकमसन्निकृष्टसाध्यविषयकं निश्चयरूपं ज्ञानमनुमितिरित्यर्थः ।' (भा॰ चि॰, पृ॰ २३) इति । एतच्च व्याप्तिप्रकारकपक्षधर्मताशालिज्ञानजन्यज्ञानमनुमानमिति नव्यन्यायमतेन संवदति । **जातिविशेषः** इति कथनेन अनुमितेरुपाधिनिरासः । उपाधिरयमग्रे वक्ष्यते ।

मीमांसकमते व्याप्तिज्ञानमनुमितौ करणम्, पक्षता पक्षधर्मताज्ञानमित्यादिकं कारणकूटः । व्यापारवत् कारणं करणमिति मीमांसका नाभ्युपगच्छन्ति, परन्तु असाधारणं कारणं करणमिति तेषामुद्घोषः । अतो नव्यनैयायिकानां व्यापरतया विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिज्ञानरूपपरामर्शस्वीकारेऽपि गागाभट्टवर्जं सर्वैर्मीमांसकैः सोऽयं परामर्शो नांगीक्रियते-परन्तु निराक्रियते, तच्च प्रदर्शितपूर्वम् । अथवा भाट्टमते व्याप्तिज्ञानं पक्षधर्मताज्ञानञ्चानुमितौ द्वे कारणे, विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिज्ञानं यथासम्भवं कारणं मन्यते । प्राभाकरमते तु विशिष्टवैशिष्ट्याविगाहि ज्ञानं नानुमितौ कारणम्, व्याप्तिज्ञानपक्षधर्मताज्ञानाभ्यामेवानुमितिर्जायते । एवञ्च प्राभाकरैः

चेत् , तर्हि घटादिरपि केवलान्वयी स्यात् , प्रमेयत्वेन तस्याप्यभावाप्रतियोगित्वात् । 4
एतेन रूपेण तथात्वमिष्टमेव । १ ।

अन्वयदृष्टान्त एक एव, न तु व्यतिरेकदृष्टान्तः स्वीक्रियते । भाट्टैस्तु नैयायिकवत् अन्वयदृष्टान्तव्यतिरेकदृष्टान्तद्वयमंगीकृतम् । नैयायिकैर्दृष्टान्तद्वयमाधारीकृत्य अन्वयव्यतिरेकाभ्यां व्याप्तेर्द्वैविध्यं प्रसाधितम्, अनुमानस्य चान्वयव्यतिरेकिकेवलान्वयिकेवलव्यतिरेकिभिस्त्रैविध्यमभ्युपगम्यते । मानमेयोदयकृद्भिन्नैर्मीमांसकैस्तु तथा वैदान्तिभिरनुमानमन्वयिरूपमेकमेव स्वीक्रियते । एतदेव संसाधयितुं स्वपक्षं मण्डयितुं परपक्षञ्च दूषयितुमाशंकामुत्थापयति **तदाश्रयश्चानुमितिरि**त्यादिग्रन्थेन । तथाच अन्वयव्यतिरेकिलिंगादेव अनुमितिरुत्पद्यते इति पूर्वपक्षिभिराशङ्क्यते । तेषामयमाशयः – न केवलान्वयिलिंगादेव न वा केवलव्यतिरेकिलिंगादेवानुमितिर्भवितुं क्षमा । यदि केवलान्वयिलिंगादेवानुमितिर्जायते तदा केवलव्यतिरेकिलिंगादेवानुमितिर्भवेत् । तथा सति मीमांसकमते अर्थापत्तेः प्रमाणान्तरत्वं स्वीकर्त्तुं नार्हेतेति ।

प्रमेयत्वादेरपि इत्यादि । इदं वाच्यं प्रमेयत्वादित्यादिकेवलान्वयि अनुमानं मीमांसकैर्नाङ्गीक्रियते । १ ।

अनुमितेः करणमनुमानमिति स्पष्टम् । अनुमानमिदं ज्ञानविशेषः, न तु ज्ञायमानो हेतुः । ज्ञायमानलिंगस्य कारणत्वेऽनुमितेः पूर्वक्षणे तेन ज्ञायमानलिंगेन कारणत्वाभावात् करणत्वमपि न निर्वहेत् । एवञ्च हेतोर्वर्त्तमानस्थले त्वनुमितेः पूर्वक्षणे तादृशहेतोर्वर्त्तमानत्वेन सद्भावेऽपि विनष्टहेतुविशेषस्य भविष्यहेतुविशेषस्य वा तन्न स्यात् । तथा सति विनष्टहेतुना पर्वतोऽयम् अतीतवह्निमान् अतीतधूमादित्यतीतधूमलिंगकानुमितिर्न सम्भवति । यतोऽतीतधूमस्य वर्त्तमानानुमितेः पूर्वं सद्भावाभावात् अनुमितिर्भवितुं नार्हति । एवं भविष्यधूमलिंगेनापि भविष्यवह्निविषयिका अयं भविष्यवह्निमान् इत्यनुमितिर्न स्यात् । यतो भविष्यधूमस्य एतत्कालेऽसत्त्वात् वर्त्तमानानुमितेः पूर्वक्षणे (= वर्त्तमानानुमितेः पूर्वं) तस्य सद्भावासम्भवेन अतीतधूमस्य भविष्यधूमस्य वानुमितिं प्रति करणत्वमसम्भवम् । अतएव ज्ञायमानलिङ्गस्य करणत्वं न समीचीनमिति गागाभट्टस्य 'अनुमानं ••• न तु ज्ञायमानो हेतुरि'ति (भा॰ चि॰, पृ॰ २४) ग्रन्थस्याशयः स्फुटीकृतः । एवं मीमांसकमते परामर्शानङ्गीकारपक्षे तृतीयलिङ्गपरामर्शोऽनुमितेः करणं न भवति ।

प्रागुक्तमनुमानं नाम व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टार्थज्ञानम् , सन्निकृष्टः=सम्बन्धविशेषयुक्तः इति । स सम्बन्धो भाट्टमते व्याप्तिः प्राभाकरमते च निरुपाधिकसम्बन्धो व्याप्तिरिति । मीमांसासूत्रे व्याप्तिनिरूपणं स्पष्टतो नोपलभ्यते, भाष्यकारस्य व्याप्तिसिद्धान्तोऽवश्यमवगत आसीत् 'ज्ञातसम्बन्धस्ये'त्युक्तेः । कुमारिलः प्रभाकरश्चैतत्पदेन नियमरूपसाहचर्यसम्बन्धं गृहीतवन्तौ । तथाच हेतुहेतुमतोर्नियमः स एव सम्बन्धो व्याप्तिः । तदुक्तं श्लोकवार्त्तिके – **'सम्बन्धो व्याप्तिष्टात्र** लिङ्गधर्मस्य लिङ्गिना ।' इति । अस्यार्थः साध्यसाधनयोः (= हेतुमद्धेत्वोः) स्वाभाविकः सम्बन्धो व्याप्तिः ।

व्यतिरेकता तु घटत्वादिनेति चेत् ? अस्त्वेवम् । किन्तु सर्वमेव तर्हि अन्वयव्यतिरेकीत्यस्मन्मताविशेषः । किञ्च तथापि तदनुमितिर्न सम्भवति, कारणा-

---

उपाधिराहित्यञ्च स्वाभाविकत्वम् । व्याप्तिनियमो नाम प्रतिबन्धो व्यभिचाराभावोऽविनाभावश्च । चिन्नस्वामी – सम्बन्धनियमो व्याप्तिरित्याह । दृश्यमानदेशकालादौ हेतोः साध्येन सहावस्थानदर्शनं नियमशब्देनोच्यते । शालिकनाथमते येन सह यस्याव्याभिचरितो नियतश्च कार्यकारणभावादिसम्बन्धो भवति स सद्धेतुर्भवितुमर्हति, एतादृशः नियतोऽव्यभिचरितश्च कार्यकारणभावादिसम्बन्धो व्याप्तिरिति ।

अतोऽनुमानं नाम व्याप्तिज्ञानम्, अनुमानञ्चानुमितेः करणमिति सिध्यति । व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टव्यापकस्य ज्ञानमनुमितिः । व्याप्यं, व्याप्तम् = व्याप्तिविशिष्टं वस्तु । व्याप्यं न्यूनदेशवृत्ति व्यापकं चाधिकदेशवृत्ति भवतीति ध्येयम् । व्याप्तिश्च हेतोः साध्येन सहाव्यभिचारवृत्तिः । अव्यभिचारवृत्तित्वं नाम साध्यवदन्यावृत्तित्वम् । साध्यवदन्यनिरूपितवृत्तित्वसामान्याभावो व्याप्तिरित्यर्थः । स यत्र वर्त्तते तादृशहेतुरेव व्याप्यतयाभिधीयते । तथाहि पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यत्र साध्यवह्निमन्तः पञ्च पक्षाः पर्वत-गोष्ठ-चत्वर-महानसा-योगोलकभेदात् । साध्यवदन्यस्तु जलह्रदादिः तन्निरूपितवृत्तित्वं मीनशैवालादौ, वृत्तित्वसामान्याभावो धूमे । अतः पर्वतो वह्निमान् धूमादिति स्थले व्याप्तिलक्षणस्य सङ्गतिः । एवं धूमवान् वह्नेरित्यत्रापि व्याप्तिलक्षणस्यातिव्याप्तिर्नास्ति । तथाच धूमरूपसाध्यवन्तश्चत्वारः पर्वतगोष्ठचत्वरमहानसभेदात् । साध्यवदन्यस्तु तप्तायोगोलकम्, तत्र धूमो नास्ति किन्तु तत्र तप्तायोगोलके वह्नेः सत्त्वात्साध्यवदन्यायोगोलकनिरूपितवृत्तित्वसामान्याभावो वह्नौ नास्तीत्यतो लक्षणस्यातिव्याप्तिर्न भवति । एवम् अव्यभिचारशब्दप्रतिपाद्यस्य व्याप्तिज्ञानस्य इदं वाच्यं प्रमेयत्वादित्यादौ केवलान्वयिहेतावसम्भवात् न्यायमते व्याप्तिलक्षणमिदमसङ्गतमपि मीमांसकमते सङ्गतम् । मीमांसकैरुक्तम् 'केवलान्वयिव्यतिरेकिहेत्वोः पञ्चरूपोपपन्नत्वाभावेनानुमापकत्वाभावात् । एवं च केवलान्वयिव्यतिरेक्यनुमानमेव नेति (भा॰ चि॰, पृ॰ २४) । अथवा प्रतियोग्यसमानाधिकरणो यो हेतुस्तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितानच्छेदको यो धर्मस्तद्धर्माच्छिन्नेन सह तस्य हेतोः सामानाधिकरण्यमिति नव्यन्यायमतानुसारेण मीमांसकानामपीष्टमेव व्याप्तिलक्षणम् । प्रतियोग्यसमानाधिकरणेति पदानुपादाने कपिसंयोगी एतद्वृक्षत्वादित्यादावव्याप्यवृत्तिसाध्यकस्थले हेत्वधिकरणे एतद्वृक्षे कपिसंयोगाभावमादाय अव्याप्तिः स्यात् । हेतुसमानाधिकरणेत्यत्र हेतुतावच्छेदकावच्छिन्नसमानाधिकरणेत्यर्थः । तेन इदं द्रव्यं गुणकर्मान्यत्वे सति सत्त्वादित्यादौ विशिष्टस्य केवलानतिरिक्ततया विशिष्टसत्ताधिकरणे गुणादौ द्रव्यत्वाभावमादाय अव्याप्तिः स्यात् । यथाश्रुतलक्षणे बह्निमान् धूमादित्यादौ हेत्वधिकरणे पर्वतादौ तत्तद्वह्न्यभावग्रहणे सर्वेषामेव वह्नीनां हेतुसमानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वादव्याप्तिः स्यात् । अतः साध्ये प्रतियोगिभेदमनिवेश्य साध्यतावच्छेदके प्रतियोगितावच्छेदकभेदो

भावात् । साध्यसाधनयोः सहचारदर्शनं व्यभिचारादर्शनं च तत्कारणम् । न च केलान्वयिनि व्यभिचारसम्भवः , व्यभिचारस्यासत्त्वे तज्ज्ञानं सम्भवति दोषादिति चेत् ? तर्हि व्यतिरेकित्वेन ज्ञानदशायामेवानुमितिसामग्रीत्युक्तम् । तथाच साधु समर्थितं केवलान्वयित्वम् । २ ।

यत्र व्यभिचारधीः प्रसिद्धा तत्र तदभावः कारणम् , नान्यत्रेति चेत् ? न, प्रमेय - त्वानुमितौ व्यभिचारज्ञानाभावः तत्कालीनं सहचारज्ञानं वा कारणं लाघवादित्ये-

---

निवेशितः । वह्निमान् धूमादित्यादौ प्रतियोग्यसमानाधिकरणो यो हेतुः अर्थात् धूमः तदधिकरण-निष्ठो घटाद्यत्यन्ताभावः, तादृशाभावप्रतियोगितावच्छेदकं घटत्वादिकम् , तद्भेदस्य साध्यता-वच्छेदके वह्नित्वे सत्त्वात् वह्नित्वावच्छिन्नसामानाधिकरण्यस्य धूमे सत्त्वाच्च लक्षणस-मन्वयः । धूमवान् वह्नेरित्यादावसद्धेतुस्थले हेतुः वह्निस्तदधिकरणीभूतेऽयोगोलके धूमाभावस्य सत्त्वात् तत्प्रतियोगितावच्छेदकं धूमत्वं साध्यतावच्छेदकमपि धूमत्वम्, अतः साध्यतावच्छेदके प्रतियोगितावच्छेदकभेदस्यासत्त्वान्नातिव्याप्तिः । व्याप्तिरियमनुमानाङ्गम् । सा समव्याप्तिर्विष-मव्याप्तिभेदेन द्विधा । व्याप्यव्यापकयोः परस्परं व्याप्तेः समव्याप्तिः, यथा शब्दोऽनित्यः कृतकत्वादित्यादौ कृतकत्वानित्यत्वयोः । वह्निधूमयोरन्योन्यव्याप्त्यभावाद्विषमव्याप्तिः, वह्ने-र्निर्धूमे तप्तायोगोलके सत्त्वात् । तथाच साध्यसाधनयोः परस्परं व्याप्त्यभावाद्वि-षमव्याप्तिर्भवति । आचार्या व्यापकसम्बन्धमात्रं व्याप्तिं मन्यन्ते, न तु व्यापकसामानाधिक-रण्यमिति । तेन चाधश्छायादेरुपरि आदित्ये कृत्तिकोदयस्य च रोहिण्युदयेऽनुमानमुपपद्यते । व्याप्तिरियं द्विधावधार्यते अन्वयदृष्टान्तमुखेन व्यतिरेकदृष्टान्तमुखेन च । यत्र धूमस्तत्र वह्निः यथा महानस इत्याद्यः, महानसे धूमवह्न्योरन्वयसद्भावदर्शनात् । एवञ्च यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा महाह्रद इति व्यतिरेकेण दृष्टान्तेन, महाह्रदे वह्निधूमयोर्व्यतिरेकेण सद्भावदर्शनात् ।२ ।

नैयायिकका व्याप्तिग्रहे सहचारज्ञानं (=साहित्यज्ञानम्) व्यभिचाराज्ञानञ्च कारणं स्वीकुर्वन्ति । रघुनाथस्तु लाघवात् व्यभिचाराज्ञानं तत्कालीनं सहचारज्ञानं वा कारणमभ्युगम-नीयमित्याह । अत्राशंक्यते **यदि सहचारज्ञानमात्रं** व्याप्तिज्ञाने कारणमुच्यते तर्हि **भूयोदर्शनगम्या च व्याप्तिरित्यादि** आचार्यवचनं रिक्तं स्यात् । उत्तरयति - **मैवमिति** । तथाच भूयोदर्शनं न व्याप्तिग्रहे कारणं, व्यभिचारास्फूर्त्तौ सकृद्दर्शनेनापि व्याप्तिग्रहात् । एवं चेत् कथं तर्हि आचार्याः व्याप्तिं भूयोदर्शनगम्यामाहुरित्याक्षेपे द्वित्रेषु स्थलेषु तादृश्या व्याप्तेर्ज्ञान-मेवानुमानस्याङ्गमित्याशय आचार्याणामिति प्रमाणत्वेनात्र श्लोकद्वयमुद्धृतम् ।अत्रेदं स्मर्त्तव्यम् - चार्वाका ह्येवमाशङ्कन्ते - प्रत्यक्षातिरिक्तं प्रमाणं नास्ति । व्याप्तिप्रकारकपक्षधर्मताशालि-ज्ञानजन्यज्ञानं लिङ्गपरामर्शो वानुमानमभ्युपगतमनुमानप्रामाण्यवादिभिः । व्याप्तिश्च सन्दिग्धो-पाधिनिश्चितोपाधिरहितः सम्बन्धः । स च सम्बन्धो न सत्तया कारणं, किन्तु ज्ञाततया । परन्तु नाप्यान्तरं प्रत्यक्षं व्याप्तिज्ञानजनकम् । अन्तःकरणस्य बाह्येऽर्थे बहिरिन्द्रियाधीनत्वात्

वंकल्पनात् । यदि सहचारज्ञानमात्रं कारणं तर्हि किमिदमाहुः –

'सम्बन्धो व्याप्तिरिष्टात्र लिङ्गधर्मस्य लिङ्गिना ।
व्याप्यस्य गमकत्वं च व्यापकं गम्यमिष्यते ॥
यो यस्य देशकालाभ्यां समो न्यूनोऽपि वा भवेत् ।
स व्याप्यो व्यापकस्तस्य समो वाभ्यधिकोऽपि वा ॥'

(श्लो॰ वा॰, पृ॰ २४८)

तथा –

'भूयोदर्शनगम्या च व्याप्तिः सामान्यधर्मयोः ।
गृह्यते भेदहानेन क्वचिच्चापि विशेषयोः ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ २४९)

इति व्याप्तिस्वरूपे तज्ज्ञानोपायञ्च व्यर्थमेवाचार्याः ? मैवं,तादृश्या एव व्याप्तेर्द्वित्रेषु

स्वातन्त्र्येण प्रवृत्त्यनुपपत्तेः । अपिच वर्त्तमानज्ञानविषयजनकत्वेनापि भूतभविष्यतोस्तदसम्भवेन सर्वोपसंहारवत्तया व्याप्तेर्दुर्ज्ञेयत्वादित्यतो व्याप्तिज्ञानोपायो न सम्भवति । न च सामान्यविषयकं व्याप्तिज्ञानं सम्भवेदिति वाच्यम्, विशेषवह्निधूमयोर्व्याप्त्यभावप्रसंगात् । नाप्यनुमानं व्याप्तिज्ञानोपायः । तत्राप्यनुमाने उपाधिद्वयरहितसम्बन्धज्ञानार्थं तत्र तत्रानवस्थाप्रसंगात् । नापि शब्दस्तदुपायो वैशेषिकमते शब्दस्य प्राभाकरमते च लौकिकशब्दस्यानुमानेऽन्तर्भावात् । तस्माद् व्याप्तिज्ञानोपायस्याभावात् नानुमानं प्रमाणम् । एतन्मतं निराकर्तुं बौद्धैरुच्यते – 'तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्यामविनाभावस्य (= व्याप्तेः) सुज्ञानत्वात् ।' (स॰ द॰ सं॰, पृ॰ १६) इति । तथाहि –

'कार्यकारणभावाद्वा स्वभावाद्वा नियामकात् ।
अविनाभावनियमोऽदर्शनान्न न दर्शनात् ॥' (प्र॰ वा॰, पृ॰ २६९) इति ।

तथाच बौद्धमते कार्यकारणभावात् स्वभावाद्वा व्याप्तिनिश्चयः सम्भवति । कार्यकारणभावाद् यथा – धूमकार्ये वह्निरूपकारणस्य व्याप्तिनिर्णयो भवति । वह्निनिरूपिता धूमनिष्ठा व्याप्तिर्धूमवह्न्योः कार्यकारणभावात् निश्चीयते । एवं स्वभावादपि व्याप्तिनिश्चयः । स्वभावः खलु तादात्म्यम् । तच्च शिंशापात्वम् । शिंशापात्वे वृक्षत्वस्य व्याप्तिरस्त्येव । यतः शिंशपात्वरूपशिंशपा वृक्षस्वभावा भवति । एतेन शिंशापात्वेन अयं वृक्षः इत्यनुमितिर्भवति । न चात्र व्यभिचारशंका दुर्वारेति वाच्यम् । विनापि कारणं कार्यमुत्पाद्यतामित्येवंविधायाः शंकाया व्याघातेन निवारणात् । तदुक्तमुदयनाचार्यैः 'व्याघातावधिराशंका' (न्या॰ कु॰ ३/७, पृ॰ १११) इति । तथाच कारणेन विना कार्यमुत्पाद्यतामिति शंकायां व्याघातः स्यात् । व्याघातो नाम स्वक्रियाविरोधः । कारणाभावेऽपि कार्योत्पत्तौ लोकानां धूमार्थं गोष्ठे वह्निप्रज्वनक्रियाया व्याघातः स्यात् । अतो व्याघातेन एतादृशी शंका नोदेति । ततश्च कार्येण कारणस्यानुमानं भवति । तस्मात् तदुत्पत्तिनिश्चयेन व्याप्तिर्निश्चीयते । तदुत्पत्तिश्च पञ्चकारण्या ज्ञायते ।

एवञ्च तादात्म्यनिश्चयेनापि व्याप्तिर्निश्चीयते । यदि शिंशपा वृक्षत्वमतिपतेत् तर्हि स्वात्मानमेव जह्यादिति विपक्षे बाधकप्रवृत्तिः । अप्रवृत्ते तु बाधके भूयःसहभावोपलम्भेऽपि व्यभिचारशंकाया अनिवारणप्रसंगात् । वृक्षशिंशप्योश्च तादात्म्यनिश्चयो वृक्षोऽयं शिंशपेति

ज्ञानमेवानुमानाङ्गमित्याशयस्तेषाम् । यदाहुः – 6

'दुर्लभं सहचरित्वं सर्वत्रेति यदुच्यते ।
दृष्टं न नाम सर्वत्र द्वित्राणां दृश्यते ध्रुवम् ॥' (न्या॰ मा॰)
'साहित्ये मितदेशत्वात् प्रसिद्धे वह्निधूमयोः ।
व्यतिरेकस्य चादृष्टेर्गमकत्वं प्रकल्प्यते ॥' (श्लो॰वा॰, पृ॰ ३२७)

इत्ययमर्थः । यदि सर्वदेशकालरूपस्य नियमस्य ज्ञानमनुमानाङ्गमस्माभिरुच्यते, तदा स्यादयमुपालम्भः ।३।

नन्वेवं किन्तु यत्र यत्र धूमादि दृष्टं तत्र तत्र सर्वत्राग्न्यादिसाहित्यम् अनग्नौ चादर्शनमेतावतैव लौकिकानामनुमानादयः । दृश्यमानेषु देशकालेषु लिङ्गस्य लिङ्गिसाहित्यनियमज्ञानमेव भूयोदर्शनाद् भवतीति तात्पर्यम् । यच्च यो यो धूमवान् स वह्निमानिति सामान्यतो व्याप्तिज्ञानं तद्धूमवन्तं पक्षयित्वा धूमेन लिंगेनानुमितिरूपमेवं न तु तदनुमानाङ्गं, धूमवत्त्वेन रूपेण पर्वतेऽपि वह्नेर्भानात् । तदाहुः –

'ताद्रूप्येण परिच्छिन्ने तद्विपर्ययतोऽपि वा ।
भूयस्तस्मिन् प्रमेये हि न प्रमाणं प्रवर्त्तते ॥' (श्लो • वा॰, पृ॰ २५८)

सामानाधिकरण्यादुपपद्यते । न ह्यत्यन्ताभेदे युगपत्प्रयोगायोगात् – न चात्यन्तभेदे सामानाधिकरण्यं सम्भवति, गवाश्वयोः सामानाधिकारण्यानुपलब्धेः । तस्मात् कार्यं कारणमनुमापयति, स्वभावश्चात्मानमनुमापयति । एवं नियमाद् व्याप्तिनिश्चयो भवतीति बौद्धा आमनन्ति ।

किन्तु येषां नैयायिकादीनां मते अन्वयव्यतिरेकौ व्याप्तिनिश्चायकौ तेषां मते एव व्याप्तिनिश्चयो दुरवधारणः । साध्यसाधनयोरव्यभिचारस्य दुर्ज्ञेयत्वात् । तथाच – अन्वयव्यतिरेकौ हि वर्त्तमाना सन्निहता च धूमवह्निव्यक्त्योर्या तद्विषयौ एव सम्भवतः, न तु भूतभविष्यद्विषयौ । भूतवस्तुसम्बन्धेन भविष्यद्वस्तुसम्बन्धेन असन्निहितवस्तुसम्बन्धेन च वह्निसत्त्वे धूमसत्त्वम्, वह्न्यभावे धूमाभावः इत्येवं निश्चयो न सम्भवति । कदाचित् वह्निं विनापि धूमः स्यादिति व्यभिचारशंकाया दुर्वारात् । तस्मात् कार्यकारणभावात् स्वभावाद्वा व्याप्तिनिश्चयो भवतीति सिद्धम् । मीमांसकादयस्तु बौद्धमतं न बहुमन्यन्ते । तेषां मते अन्वयेन अन्वयव्यतिरेकाभ्यां वा धूमवह्न्योः सहभावो निश्चीयते । सहभावोऽयमुपाधिरहितो नियतश्च व्याप्तिशब्देन निगद्यते । व्याप्तिनिश्चयेन अनुमानं सम्भवतीति प्रथमकारिका चार्वाकादिमतं वितनोति अपरा च मीमांसकादिमतं साधयति । द्वितीयश्लोकस्य द्वितीयचरणस्य पाठ आदर्शपुस्तके 'प्रसिद्धे चाग्निधूमयोः' इत्युपलभ्यते । ३ ।

ताद्रूप्येणेति श्लोक आदर्शपुस्तके एवमस्ति -
' ताद्रूप्येण परिच्छित्तिस्तद्विपर्ययतोऽपि च ।
प्रमितस्य प्रमाणे हि नापेक्षा जायते पुनः ॥' इति ।

येन रूपेणानुमातुमिष्यते तेनैव रूपेण रूपान्तरेण वा तद्विपरीतेन शीघ्रप्रवृत्तप्रमाणेन ज्ञातो यो धर्मी स सन्निकृष्टः स न पक्षो भवितुमर्हतीत्यभिप्रेत्य भाष्यकारेण ' असन्निकृष्टे ' इत्युक्तम् ।

'एकत्र तदनुत्पत्तिरितरत्राप्रमाणता ।' इति । ४ ।

तत् किं सिद्धेः प्रतिबन्धकत्वमनुमितौ ? नैवम्, किन्तु जायमानं तज्ज्ञानं न प्रमा गृहीतग्राहित्वात् किन्त्वनुवादः । तत् सिद्धं केवलान्वयिनानुमानम् । ५ ।

नापि व्यतिरेकि तथा व्याप्तिपक्षधर्मताज्ञानाजन्यत्वात् । तत्र हि व्यतिरेके व्याप्तिरन्वयस्य पक्षधर्मता । न च साध्याभावव्यापकाभावप्रतियोगिज्ञानमपि अनुमितिकारणमित्यत्र मानमस्ति, व्यतिरेकिण्यनुमितित्वासिद्धेः । यत्रेतरभेदाभावस्तत्र पृथिवीत्वाभाव इति ज्ञानोत्तरं ज्ञायमानस्येयमितरभिन्नेति ज्ञानस्य कुत्रान्तर्भाव इति चेत् ? अर्थापत्तावेव । तथाहि – पृथिवीत्वाकारानुगतमतिविषयो धर्मोऽस्ति । नासौ गन्धवती जलाद्यभेदे उपपद्यते, जलादौ पृथिवीत्वस्यासत्त्वात् । तस्मात् जलादितादात्म्याभाव एवास्योपपादक इति ज्ञानानन्तरं यद्गन्धवति पृथिवीत्वं ज्ञातं तस्य यदुपपादकं सिद्ध्यति स एव जलादिभेदः । ६ ।

नन्वेवं धूमो वह्निं विना नोपपद्यत इति ज्ञानानन्तरं जायमानं वह्निज्ञानमर्थापत्तिरेव स्यादिति चेत् ? भवत्येव । न चैवमनुमित्युच्छेदः । यदा धूमस्य

प्रमितस्य प्रमाणेण ज्ञातस्य पुनः प्रमाणापेक्षा न विद्यते, द्वेधापि प्रमिते प्रमाणापेक्षा नास्तीति भावः ।४ ।

पक्षधर्मतेति । पक्षे वर्त्तमानता नाम पक्षधर्मता, यथा पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यत्र धूमहेतौ पक्षधर्मतास्ति, यतो धूमः पर्वतरूपपक्षे वर्त्तते । उक्तं प्राक् पक्षता पक्षधर्मताज्ञानञ्च कारणमनुमितौ । पक्षतावान् पक्षः, पक्षता संक्षेपेण पक्षस्य धर्म उच्यते । यदि च पक्षधर्मता पक्षतेत्युच्यते तदा पक्षे धर्मत्वं यस्याः, पक्षस्य धर्मत्वं धर्मविशेषो वेति व्युत्पत्तिः स्यात् । पक्षधर्मताज्ञानं पक्षे यो धर्मो धूमादिः तत्सम्बन्धज्ञानमित्यर्थः । अनुमित्साविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः पक्षता । अयम्भावः – यत्रानुमित्सास्ति सिद्धिरपि अस्ति तत्रानुमित्साविरहरूपस्य विशेषणस्याभावात् विशिष्टाभावो विद्यत इति तत्रानुमितिर्भवति, यत्र चानुमित्सा नास्ति सिद्धिरपि नास्ति तत्र विशेष्यभूतायाः सिद्धेरभावात् विशिष्टाभावो विद्यत इति तत्रानुमितिर्भवति, यत्र चानुमित्सास्ति सिद्धिर्नास्ति तत्र विशेषणविशेष्ययोरुभवयोरभावात् विशिष्टाभावो विद्यत इति तत्रापि अनुमितिर्भवति, यत्र तु अनुमित्सा नास्ति सिद्धिश्चास्ति तत्रानुमितिर्न भवतीति । सिद्धिः = साधकमानं, साध्यवत्तानिश्चयः । सा चानुमितेः प्रतिबन्धिका भवति । भाट्टमतेऽपि प्रतिबन्धकाभावस्य कार्यमात्रं प्रति कारणत्वाभ्युपगमात् सिद्ध्यभावस्य प्रतिबन्धकाभावविधया कारणत्वमङ्गीक्रियते । अत्रेदं बोद्धव्यम् – यादृशानुमित्सासत्त्वे सिद्धिसत्त्वे यल्लिङ्गकानुमितिस्तादृशानुमित्साविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः एव तल्लिङ्गकानुमितौ पक्षता । तेन प्रत्यक्षभिन्नं वह्निज्ञानं जायताम् अथवा आलोकेन वह्निज्ञानं जायतामित्याकारकानुमित्सासत्त्वे पर्वतो वह्निमान् इत्यत्रालोकलिङ्गकानुमितिर्भवति । असत्यां सिद्धौ सत्यां वाऽसत्यां यथाविवक्षमनुमित्सायामुभयासत्त्वे वाऽनुमित्साविरहविशिष्टायाः सिद्धेरभावः पक्षता (= पक्षधर्मता) । एवञ्च पक्षतानिर्देशेन तादृश्याः पक्षताया आश्रयीभूतो यः पक्षः तद्वृत्तित्वेन हेतोर्ज्ञानात् अनुमितिर्भवति । अनुमितिं प्रति व्याप्तेः पक्षधर्मतायाश्च ज्ञानं कारणम् । पक्षधर्मता नाम पक्षे हेतोर्वृत्तित्वमिति फलितार्थः । तथाच वह्निमान् पर्वतो धूमादिति धूमस्य हेतोः पक्षवृत्तित्वज्ञानमन्तरा केवलव्याप्तिज्ञानेन अनुमितिर्न सिध्यतीति ।६।

वह्निसाहित्यमेवोपलब्धवतो विनाप्यनुपपत्तिप्रतिसन्धानं वह्निज्ञानं तस्य तदन्तर्भावानुपपत्तेः । येषां तु कार्यकारणभावग्रहाधीनव्याप्तिज्ञानादेवानुमितिस्तेषामेवायं दोषः स्यात् । न च धूमसामान्ये व्याप्तिज्ञानं सम्भवति, विनापि वह्निं कश्चिद् धूमो भावीति शङ्कासम्भवात् । अयं धूमोऽनेन वह्निना विना वेति शंकाया अनुदये जायमानमेतद् धूमज्ञानं लाघवाद्धूमत्वावच्छेदेन व्याप्तिं परिच्छिनत्तीति चेत् ? स्यादेवम् , यदि प्रमाणानां लध्वर्थपरिच्छेदकता प्रामणिकी स्यात् । न चैवम् , एतस्या अपि नियमविशेषात्मकत्वादयं धूमोऽनेन वह्निना विना नेत्येव कुतो निर्णयः ? कदाचिदनेन

येन पुरुषेण महानसादौ धूमे वह्निसाहित्यरूपव्याप्तिर्ज्ञाता पश्चात् स एव पुरुषः क्वचित् पर्वतादावविच्छन्नमूलां धूमरेखां पश्यन् पक्षधर्मतामवगच्छन् च धूमो वह्निव्याप्य इत्येवं व्याप्तिं स्मरति, ततः पर्वतो वह्निमान् धूमादित्यनुमिनोति । किन्तु वह्निमन्तरेण धूमो नोपपद्यत इति ज्ञानात् पश्चात् जायमानं पर्वतादावपि वह्निज्ञानमर्थापत्तिप्रमाणस्यैव विषयो भवति, प्रमाणान्तरेण प्रमितस्यार्थस्योपपादकार्थान्तरकल्पनस्यार्थापत्तिस्वीकारात् । तथाच कस्यचित् प्रत्यक्षेण शब्देन वा प्रमितो धूमो वह्निं विना न विद्यत इति । एवञ्च वह्निना विना धूमस्य सत्त्वमनुपपन्नं सत् तदन्याथा अनुपपत्त्या तस्य धूमस्य वह्निसाहित्यं कल्प्यते । येन विना यत् अनुपपन्नं तत् तस्योपपादकम् , यथा वह्निना विना धूमसत्त्वमनुपपन्नमिति वह्निरत्रोपपादकम्, वह्निज्ञानमर्थान्तरकल्पनाविधयार्थापत्तिप्रमेति भावः । यदा अनुपलब्धिप्रतिसन्धानं भवति तदा धूमस्य वह्निसाहित्यमुपलब्धवतः पुरुषस्य वह्निज्ञानमर्थापत्तिप्रमाणस्य विषयो भवति, यदा तु अनुपलब्धिप्रतिसन्धानं न भवति तदा धूमस्य वह्निसाहित्यमुपलब्धवतो जनस्य वह्निज्ञानमनुमानप्रमाणस्य विषयो भवतीति विवेकः । ७ ।

प्रागुक्तं भूयोदर्शनं व्याप्तिग्रहे न कारणमिति । किन्तु तर्को यथा क्वचिद् व्यभिचारशंकां निवर्त्तयति तथा भूयोदर्शनमपि क्वचिद् व्यभिचारशंकानिवर्त्तकम् । अतो भूयोदर्शनस्य तर्कवत् व्यभिचारशंकानिवर्त्तकत्वेन व्याप्तिग्रहे उपयोगः । 'व्याप्यारोपेण व्यापकारोपद्वारानिष्टप्रसञ्जनं तर्कः ' (भा॰ चि॰, पृ॰ २७) । (१) व्याप्तिः , (२) तर्काप्रतिहतिः , (३) विपर्ययपर्यवसनम्, (४) अनिष्टत्वम् (५) अननुकूलत्वञ्चेति तर्कस्य पञ्चाङ्गानि । अङ्गवैकल्ये तर्काभासत्वम् । किञ्च आभासत्वे वैशुद्धाभावात् तर्कः प्रमाणसामर्थ्यं न जनयति । विशुद्धतर्कादनन्तरं प्रमाणसामर्थ्यात्तत्त्वनिश्चयो जायते । तदुक्तं पक्षिलस्वामिना - 'तर्को न प्रमाणसंगृहीतो न प्रमाणान्तरं प्रमाणानामनुग्राहकस्तत्त्वज्ञानाय कल्पते । ' (न्या॰ भा॰, पृ॰ ५३) इति ।

उक्तम् उपाधिराहित्यं स्वाभाविकत्वम्, स्वाभाविकः सम्बन्धश्च साध्यसाधनयोर्व्याप्तिरिति । उपाधिज्ञानं स्वव्यभिचारेण साधने साध्यव्यभिचारज्ञापनेन व्याप्तिग्रहं प्रतिबध्नाति । यथा - अग्नीषोमीया हिंसा अधर्मजनिका हिंसात्वाद् ब्रह्महत्यावदित्यत्र निषिद्धत्वमुपाधिः । अत्र साध्यम् अधर्मजनकत्वम् हिंसात्वञ्च साधनम् । यत्र यत्र अधर्मजनकत्वं तत्र सर्वत्र निषिद्धत्वम्, किन्तु यत्र यत्र हिंसात्वं तत्र सर्वत्र नाधर्मजनकत्वम्, यथा अग्नीषोमीयहिंसायां

विनापि भविष्यतीति शंकाया अपि सम्भवात्। अधुना उत्पन्नो वह्निना विनाधुनैवेति न शंकाव्याघातात्। कालान्तरे भविष्यतीति च न शंका, उत्पन्नस्य पुनरनुत्पादादिति चेत्? अयमपि नियमविशेष एवेति। ७।

(अनुमानस्य स्मृतित्वनिराकरणम्)

अतएव यो धूमवान् सोऽग्निमानिति व्याप्तिबुद्धौ पर्वते योऽवगतो वह्निः स एवानुमानस्य विषय इति अनुमानस्य गृहीतग्राहित्वेन स्मृतित्वमेव स्यादिति वचनमात्रात् त्रस्यन्तः केचिदनुमानस्य गृहीतमात्रग्राहित्वम्। तथापि प्रत्युत्पन्नलिङ्ग-ज्ञानात्मककारणजन्यत्वेन तस्यानुभवत्वमेव, न तु स्मृतित्वम्, संस्कारमात्रजस्यैव स्मृतित्वात्। न च गृहीतग्राहित्वान्न प्रमा, अनुभवस्यैव प्रमालक्षणत्वादिति वदन्तोऽपि निरस्ताः, दृष्टान्ते ह्येव भूयःसाहित्यदर्शनस्यैवानुमितिविषयत्वात्। यदि च गृहीत-मात्रविषयत्वमनुमितेस्तदा स्मृतित्वं दुर्वारम्, लिङ्गज्ञानं सदृशादर्शनवत् संस्कार-

---

हिंसात्वमस्ति किन्तु अधर्मजनकत्वं नास्ति। अतो निषिद्धत्वं साध्याधर्मजनकस्य व्यापकं सत् साधनहिंसाया अव्यापकम् इति निषिद्धत्वमुमपाधिः। अतएव साध्यस्य व्यापकत्वे सति साधनस्याव्यापकत्वं हेतोरुपाधित्वलक्षणम्। यथा जवाकुसुमं निकटस्थे स्फटिके स्वधर्मलौ-हित्यमादधाति तथा यः उप समीपवर्त्तिनि स्वसमानाधिकरणे स्वधर्मं व्याप्तिमादधाति बोधयतीति उपाधियुक्ता व्याप्तिर्हेतौ स्वाभाविकेन रूपेण न वर्त्तते। तेन च उपाधिज्ञानमनुमितिकरणस्य व्याप्तिज्ञानस्य प्रतिबन्धको भवति।

प्राभाकरमते अनुभूतिरेव प्रमा, भाट्टमते तु अगृहीतग्राह्यबाधितासन्दिग्धार्थबोधः प्रमेति। वह्न्याद्यनुमाने यावद्धूमं वह्निसद्भावो ज्ञात एवेत्यगृहीतग्राहित्वमनुमानस्य न सम्भवति। एवञ्चेत् केचन एतद्भयादेवोद्वेजिता अनुमानस्य गृहीतग्रादित्वं स्वीकुर्वन्ति। वस्तुततस्तु अनुमानस्य गृहीतग्राहित्वेऽपि अप्रमात्वं नापद्यते। परन्तु प्रत्युत्पन्नलिंगकारणजन्यतया संस्का-रमात्रजन्यत्वाभावात् अनुमानं न स्मृतिः तेन चास्य प्रमात्वमव्याहतम्। स्मृतिरेवाप्रमा भवति। तदुक्तं तन्त्रटीकायम् – 'पूर्वविज्ञानविषयं विज्ञानं स्मृतिरिष्यते। पूर्वज्ञानाद्विना तस्याः प्रामाण्यं नावगम्यते॥' प्राभाकरमते अनुभूतेरन्या स्मृतिः। सा 'पूर्वविज्ञानसंस्कारमात्रजं ज्ञानमुच्यते॥ न प्रमाणं स्मृतिः पूर्वप्रतिपत्तेरपेक्षणात्॥' (प्र॰ पं॰, पृ॰ १०४) इत्यनेन स्मृतेरप्रमात्वमुक्तम्। अनुमितौ तु केवलसंस्कारजत्वं नास्ति, प्रत्युत लिंगजत्वमप्यस्ति। अतो न तस्याः स्मृतित्वविधया अप्रमात्वं शंकनीयम्। किञ्च शुक्तिकायामिदं रजतमित्यादावनुभवरूपस्यापि रजतज्ञानस्य वलात् संस्कारातिरिक्तकारणाभावात् स्मृतित्वमाश्रित्य तत्तांशे प्रमोषः स्वीकृतः, अत्र त्वनुमितौ अनुभवकारणस्य लिंगस्य सत्त्वात् प्रतीतिसिद्धचनुभवस्यापह्नवेन स्मृतिप्रमोष-स्वीकारेण प्रयोजनं नास्तीति शास्त्रदीपिकाकारस्य भाट्टानुसारि मतमनुसरतो रघुनाथस्य मतं न च तत्तानुल्लेखितयेत्यादिना स्पटीकृतम्। किञ्च महानसादिदृष्टान्तधर्मिष्वेव बहुशो वह्नि-साहित्यमुपलब्धस्य पुरुषस्य अवह्नौ च क्वचिदपि प्रयत्नेनाप्यन्विष्यमाणे धूममदृष्टवतः साध्यधर्मिषु वह्निमत्ताज्ञानं जायते। संस्कारश्चोद्बोधितः स्मृतिं जनयतीत्यविवादम्, स्मृतेश्च

स्योद्बोधकं संस्कारश्चोद्बुद्धः स्मृतिहेतुरित्यापत्तेः । न च तत्तानुल्लेखितया न सा स्मृतिः , इदं रजतमिति रजतस्मृतिवदुपपत्तेरिति दिक् । ८ ।

(अनुमास्वरूपकथनम्)

तदेवं सिद्धे केवलान्वयिनि व्यतिरेकिणोरनुमानाद्भेदे ' त्रिलक्षणेन या सिद्धिर्जायते सानुमा उच्यते' इत्याचार्यवचनमत्युपपन्नमिति । ९ ।

(अनुमानावयवविचारः)

इदं चानुमानं परार्थं साधनसाध्यं साधनन्याय इति समानार्थकम् । तच्च त्र्यवयवम् उदाहरणान्तम् उदाहरणादिकं वा, हेतुवाक्येनैव पक्षधर्मताया अपि सिद्धेः, उपनयवैयर्थ्यात् । निगमनञ्च प्रतिज्ञया गतार्थम् । यदि च तदुभयमुच्यते तदा प्रतिज्ञाहेतू न

प्रमोषः शुक्तिकारजतादिवेदनेषु क्लृप्त एव । संस्कारोद्बोधनद्वारा स्मृतिरूपवह्निज्ञानोत्पत्तौ सत्यां क्लृप्तेनैव धूमाद्वह्निज्ञानोत्पतौ अक्लृप्तलिंगस्य लिंगिज्ञानहेतुत्वं न कल्पनीयम् । कल्पनायां वा शुक्तिकायामपि रजतज्ञानस्यानुभवरूपत्वात्तदुपपत्तये दोषस्यैवानुभवहेतुत्वं कल्पनीयम् । 'अकल्पने त्वत्रापि स्मृतिप्रमोषादप्रामाण्यमेव स्यात् । ' (शा॰ दी॰, पृ १७५ - १७६) इति । तस्मादनुमानस्यागृहीतगाहित्वमवश्यं स्वीकार्यमिति दिक् ।८।

आदर्शपुस्तके ' **त्रिलक्षणेन** या बुद्धिर्जन्यते सानुमेष्यते ' (श्लो॰वा॰,पृ॰ ३४६) इत्युपलभ्यते । पक्षसत्त्वं विपक्षासत्त्वं सपक्षसत्त्वञ्चेति हेतोर्धर्मास्त्रयो विद्यन्ते । असिद्ध्यनैकान्तबाधकरूपहेतुदोषनिराकरणार्थं हेतोः पक्षसपक्षयोः सत्त्वं विपक्षाद् व्यावृत्तिरिति त्रैलक्षण्यमिति **त्रिलक्षणेन** हेतुना या सिद्धिः साध्यवत्तया निश्चयो जायते उत्पद्यते सा बुद्धिरनुमा अनुमितिरुच्यते कथ्यते । एतदनुमितेः करणनुमानमित्युक्तम्, तच्च स्वार्थपरार्थरूपमितीष्यतेऽनुमानवादिभिः । तथाचानुमानं स्वार्थं परार्थञ्चेति भेदेन द्विविधम् । स्वस्मै यत्तत् स्वार्थानुमानं ज्ञानात्मकं स्वार्थानुमितिहेतुश्च । तथाहि – स्वयमेव भूयोदर्शनेन यत्र यत्र धूमस्तत्र वह्निरिति महानसादौ व्याप्तिं गृहीत्वा पर्वतादौ धर्मिणि धूमादिकं पश्यन् व्याप्तिं स्मृत्वा च यस्य प्रतिपत्तुः वह्निज्ञानं जायते स एव तेन ज्ञानेन परोक्षमर्थमवगच्छति, नान्य इति स्वार्थानुमानमुच्यते । तथाच रूपत्रययुक्ताल्लिंगात् पर्वतादौ परोक्षविषये यज्ज्ञानं प्रतिपत्तुर्जायते तत् स्वार्थानुमानम् । सन्दिग्धसाध्यवान पक्षः । यथा धूमवत्त्वे हेतौ पर्वतः । निश्चतसाध्यवान् सपक्षः । यथा तत्रैव महानसम् । निश्चितसाध्याभाववान् विपक्षः । यथा तत्रैव ह्रदः । (त॰ सं॰, पृ॰ ५१) इति । पक्षे पर्वतादौ लिङ्गस्यास्तित्वमेव निश्चितं तदेकं लिंगस्य लक्षणं (=स्वरूपं) पक्षधर्मताख्यं पक्षसत्त्वं वा । एवं सपक्षे एव सत्त्वं निश्चितमित्यन्वयाख्यं द्वितीयं लक्षणम्, एवञ्च विपक्षे ह्रदादावसत्त्वमेव निश्चितं व्यतिरेकाख्यं तृतीयमिति सद्धेतोस्त्रितयधर्मादनुमितिर्जायते । तदुक्तं बौद्धतर्कभाषायामपि – 'त्रिरूपलिंगाख्यानं परार्थानुमानम् । अन्वयव्यतिरेकपक्षधर्मतासंज्ञकानि त्रीणि रूपाणि येन वचनेन प्रख्याप्यन्ते तद्वचनमुपचारादनुमानशब्देनोच्यते । ' (बौ॰ भा॰, पृ॰ ७४) इति । परस्मै यत्तत् परार्थम् । परार्थानुमानं

वक्तव्यौ । अतए[व] ध्वनिरनित्यः, कृतकत्वात्, यत् कृतकं तदनित्यं यथा घटादीति वार्त्तिककृतः प्रयुञ्जते । भाष्यकृतस्तु 'यत् कर्म तत् फलवद् यथा कृष्यादि, होमोऽपि कर्म, तेनापि फलवता भवितव्यमि'ति निगमनान्तरमेवेति । १०।

(हेत्वाभासनिरूपणम्)

अत्र चासिद्धिरनेकान्तो बाधकश्चेति त्रय एव हेतुदोषाः । तत्रसिद्धिः पञ्चविधा –स्वरूपासिद्धिः सम्बन्धासिद्धिः व्यतिरेकासिद्धिः स्वाश्रयासिद्धिर्व्याप्यत्वासिद्धि-

---

वचनात्मकम्, तच्च वचनमवयवशब्देनोच्यते । त्रिरूपलिंगप्रतिपादकं वचनं परं प्रतिपादयति ज्ञापयतीत्यत आयुर्घृतमितिवदुपचारात् वचनमप्यनुमानशब्देनोच्यते । अवयवश्च मीमांसकमते प्रतिज्ञाहेतूदाहरणानीत्युदाहरणान्तम् उदाहरणोपनयमिगमाश्चेत्युदाहरणादिकमिति त्रिविधः स्वीकृतः । अतो यत्तु स्वयं धूमाद् वह्निमनुमाय परं बोधायितुं त्र्यवयववाक्यं प्रयुज्यते तत् परार्थानुमानम् । परार्थानुमानं साधनसाध्यं साधनन्यायश्चेति शब्देन निरुच्यते ।

तत्र (१) साध्यविशिष्टपक्षबोधकं वाक्यं प्रतिज्ञा । यथा – पर्वतो वह्निमान् । (२) प्रतिज्ञा-तार्थसाधकं हेतुबोधकं पञ्चम्यन्तं पदं (=वाक्यं) हेतुः । यथा – धूमात् । (३) साध्यहेत्वोः व्याप्तिबोधकं दृष्टान्तयुक्तं वाक्यमुदाहरणम् । यथा – यो यो धूमवान् स वह्निमान् यथा महानसम् । (४) यद् वाक्यं पक्षे साध्यव्याप्यहेतुमत्तां बोधयति स उपनयः । यथा – तथा चायम् अर्थात् वह्निव्याप्यधूमवान् अयं पर्वतः । एतादृशं विशिष्टवैशिष्ट्यात्मकमेकं ज्ञानं परा-मर्शशब्देन तार्किकादिभिः परिभाषितम्, तत्तु मीमांसकैः पर्वतवृत्तिधूमप्रत्यक्षं वह्निस्मरणमिति ज्ञानद्वयं नरसिंहाकारकं मन्यते इत्युक्तं प्राक् । (५) यद् वाक्यं हेतुमुल्लिख्य पूर्वप्रति-ज्ञातविषयमुपसंहरति तद् निगमनम् । यथा – तस्मात् (= वह्निव्याप्यधूमात्) तथा (= पर्वतो वह्निमान्) । नैयायिकमते प्रतिज्ञादेः पञ्चावयवेभ्यो न्यूनस्याधिकस्य वावयवस्य प्रयोगो नोपयुज्यते । प्रायेण सर्वे नैयायिका अवयवानां क्रमबद्धतायां नियतसंख्यायाञ्च न्यायसूत्र-कारं समर्थयन्ति । भाट्टमीमांसका नैयायिका इवावयवानां नियतक्रमं नाद्रियन्ते । शालिकनाथे-नाप्युक्तम् – 'तदेवम् (= परार्थानुमानमेव) त्र्यवयवं साधनम् ।' (प्र॰ पं॰, पृ॰ २२०)) इति । येन वाक्येन वचनेन वान्यस्यानुमितिर्जायते – पर्वतो वह्निमानित्यादि – तदेव वाक्यं वचनं वा साधनमुच्यते । शालिकनाथमतेन प्रतिज्ञापदमास्थाय हेतूदाहरणयोः क्रमभङ्गता स्वीकृता (प्र॰ पं॰, पृ॰ २२२-२२३) । तन्मते साध्यनिर्देशार्थं प्रतिज्ञावाक्यं प्रथमं प्रयुज्यते । ततः व्याप्तिप्रतिपा-दकमुदाहरणवाक्यं पक्षधर्मतामूलकं हेतुवाक्यञ्च प्रयोक्तुमलम् ।

व्याप्तिः पक्षधर्मता चेत्येतज्ज्ञानद्वयस्य फलं तावत् निगमनम् । केवलं व्याप्तिमूलकं पक्षधर्मतामूलकञ्च वाक्यं वा कदापि निगमनं न नियन्तुं क्षमम् । व्याप्तिमूलकोदाहरणवाक्यस्य स्मृतिघटकतया पक्षधर्मतामूलकहेतुवाक्यस्यानुभवपरकतया निगमनद्वारेण नूतनज्ञानमुत्पद्यते । जिज्ञासितधर्मविशिष्टस्य धर्मिणः प्रतिपादनार्थं प्रतिज्ञावाक्यं प्रयुज्यते । निगमनवाक्यमपि तथा करोतीति कृत्वा प्रतिज्ञानिगमनवाक्ययोः हेतूपनयवाक्ययोश्च एकार्थप्रतिपादकत्वं संगतमिति

श्चेति । यथा बुद्धो धर्माधर्मवेदी सर्वज्ञत्वादित्याद्या सर्वज्ञत्वस्य क्वचिदप्यप्रसिद्धेः । अग्निरदाहकः शीतत्वादिति द्वितीया, शीतत्वस्य पक्षवृत्तित्वात् । गोशब्दः सास्नादि-

---

द्वयोर्द्वयोरन्यतरं प्रयोक्तुं युज्यते । तदुक्तम् – 'प्रतिज्ञाहेतूदाहरणैरेव धूमज्ञानज्ञाप्यवह्निमदभिन्नः पर्वतो वह्निव्याप्यधूमवन्महानससदृश इति वाक्यार्थज्ञानादनुमितिजननादुपनयनिगमने व्यर्थे ।' 'यद्वोदाहरणप्रभृतिभिरेव साध्यसिद्धेः प्रतिज्ञाहेत्वोर्न किञ्चित् प्रयोजनमि'ति चोक्तं गागाभट्टेन (भा॰ चि॰, पृ॰ ३१) । किञ्चोक्तं 'तच्च पञ्चतयं केचित्, द्वयमन्ये वयं त्रयम् । उदाहरणपर्यन्तं यद्वोदाहरणादिकमि'ति (शा॰ दी॰, पृ॰ १७८) पार्थसारथिमिश्रैः । बौद्धा उदाहरणोपनयात्मकं द्व्यवयवं वाक्यं स्वीकुर्वन्ति । यथा – यत् सत्तत् क्षणिकं यथा जलधरपटलम्, सन्तश्चामी भावा इति । परन्तु अत्यन्तसाकाङ्क्षस्य वाक्यस्य क्लेशगम्यार्थत्वात्त्र्यवयवं वाक्यमभ्युपगन्तव्यमिति दिक् ।९ – १० ।

अधुना हेत्वाभास आलोच्यते **अत्र चासिद्धि**रित्यादिना । हेत्वाभासशब्दस्य द्विधा व्युत्पत्तिर्भवति । तत्र तावत् हेतुवदाभासन्ते इति व्युत्पत्त्या हेत्वाभासपदं दुष्टहेतुपरम्, हेतोराभासा (= दोषा) इति व्युत्पत्त्या च हेतुदोषपरम् । प्रथमार्थग्रहणे असिद्धोऽनैकान्तिको बाधकश्चेति विशेषणरूपेण व्यवहर्तव्यः, द्वितीयार्थग्रहणे चासिद्धिरनैकान्तः (अनैकान्तिकत्वं) बाधो (बाधकत्वं) चेत्येवं प्रायशो विशेष्यत्वेन व्यवह्रियते । रघुनाथस्तु द्विधैव प्रयोगं कृत्वा **हेतुदोषा** इत्युल्लिख्यापि हेत्वाभासशब्दस्य हेतुदोषः दुष्टहेतुश्चेति द्विधार्थं सूचितवान् । ज्ञाननिष्ठयादृशविषयत्वावच्छिन्नानुमितितत्करणान्यतरप्रतिबन्धकः तादृशप्रमाविषयो हेत्वाभासो दुष्टहेतुरित्यर्थः, तद्वत्त्वम् हेत्वाभासत्वं हेतुनिष्ठदोषः इत्यर्थः । तथाच पर्वतो धूमवान् वह्निमत्त्वादित्यनुमितौ करणस्य धूमाभाववदवृत्तिवह्निरिति व्याप्तिज्ञानस्य प्रतिबन्धको धूमाभाववद्वृत्तिवह्निरिति निश्चयः । तादृशनिश्चयनिष्ठा प्रतिबन्धकता धूमाभाववद्वृतिवह्निविषयकत्वावच्छिन्नेति धूमाभाववद्वृत्तिवह्निरनेकान्तो (= व्यभिचारः) । एवं ह्रदो वह्निमान् इत्यनुमितौ वह्न्यभावान् ह्रदः इति बाधकनिश्चयः प्रतिबन्धकः । तादृशनिश्चयनिष्ठा प्रतिबन्धकता वह्न्यभाववद्ध्रदविषयकत्वावच्छिन्नेति वह्न्यभाववद्ध्रदो बाधकः । नन्वेवं पर्वतो वह्निमान् इत्यनुमितौ वह्न्यभाववान् पर्वत इति बाधकभ्रमः प्रतिबन्धकः । तादृशभ्रमनिष्ठा प्रतिबन्धकता वह्न्यभाववत्पर्वतविषयकत्वावच्छिन्नेति वह्न्यभाववत्पर्वतस्य दोषत्वे सद्धेतोर्धूमस्य दुष्टत्वप्रसङ्गः इति चेत् ? न, पर्वतो वह्निमान् इत्यनुमितौ वह्न्यभाववान् पर्वत इति बाधकभ्रमस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वेऽपि तादृशप्रतिबन्धकता न वह्न्यभाववत्पर्वतत्वावच्छिन्नविषयकत्वावच्छिन्ना, वह्न्यभाववत्पर्वतस्याप्रसिद्धत्वादिति सद्धेतुमात्रे वह्न्यभाववत्पर्वतादेर्दोषत्वं हेतोर्दोषत्वञ्च नास्ति ।

मीमांसासूत्रे शबरभाष्ये च हेत्वाभासालोचनं न दृश्यते । कुमारिलः प्रभाकरश्च विस्पष्टं विवेचनमस्य कृतवन्तौ । 'अग्राह्यता तु शब्दादेः प्रत्यक्षेण विरुध्यते । तेषामश्रावणत्वादि विरुद्धमनुमानतः ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ २६०) इत्यादिग्रन्थेन 'प्रतिज्ञादोषाः प्रत्यक्षविरोधादयोऽप्र-

मद्वचनः गोशब्दत्वादिति तृतीया, धर्मिव्यतिरेकेण गोशब्दत्वस्यासत्त्वात् । आकाशं नित्यं निरवयवद्रव्यत्वादिति सौत्रान्तिकमाकाशाभावत्ववादिनं प्रति चतुर्थी । वायुराकाशं मूर्त्तत्वादिति पञ्चमी मूर्त्तत्वस्याकाशव्याप्त्याभावात् । ११ ।

अनैकान्तिकं द्विविधं – सव्यभिचारं सप्रतिसाधनं च । शब्दो नित्योऽमूर्त्तत्वादित्याद्यम् । वायुरप्रत्यक्षो द्रव्यत्वे सत्यरूपत्वात्, वायुः प्रत्यक्षो द्रव्यत्वे सति स्पर्शवत्त्वात् इत्युभयमप्यनिर्णायकं संशयहेतुरगृह्यमाणबलाबलत्वादुभयोः । १२।

सिद्धविशेषणात्वादयश्च वार्त्तिके प्रपञ्चिताः ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ १८०) इति । बृहतीव्याख्यायामुक्तम् –'अत्र (= भाष्ये) ज्ञातसम्बन्धशब्देन साधारणासधारणविरुद्धा हेतुदोषा निरस्ताः ।' (बृ॰, पृ॰ ७४) इति । 'हेतोर्दूषणमसिद्धत्वं (स्वरूपासिद्धत्वमेकदेशासिद्धत्वम्) असाधारणत्वं साधारणत्वं बाधितविषयत्वञ्चेति' (प्र॰ पं॰, पृ॰ २२५-२२६) प्राभाकरमते चत्वारो हेत्वाभासाः स्वीक्रियन्ते । 'असिद्धिः अनैकान्तिकत्वम् बाधकत्वञ्चेति त्रयो हेतुदोषाः ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ १८०) इत्युक्तं पार्थसारथिमिश्रैः । ते त्रयोऽसिद्धानैकान्तिकबाधकाः' (भा॰ चि॰, पृ॰ ३१) इति गागाभट्ट एतञ्च चिन्नस्वामी प्राहतुः । चिदानन्दपण्डितस्तु नीतितत्त्वाविर्भावे प्रशस्तपाद इवासाधारणनामानमपरं चतुर्थं स्वीकरोति । मानमेयोदयकारश्च चिदानन्दभाषितं प्रपञ्चितम् ।

सर्वे एव मीमांसकाः प्रथममसिद्धिमालोचयन्ति । पार्थसारथिमिश्रः (१) स्वरूपासिद्धिः (२) सम्बन्धासिद्धिः , (३) व्यतिरेकासिद्धिः (४) आश्रयासिद्धिः, (५) व्याप्त्यसिद्धिश्चेति आह (शा॰ दी॰, पृ॰ १८० – १८२) । चिदानन्दपण्डितः असिद्धेः पञ्चभेदं स्वीकृत्य केवलं व्याप्त्यसिद्धिस्थाने भागासिद्धिमभ्युपैति । गागाभट्टः पार्थसारथिरिव रघुनाथभट्ट इव वा पञ्चभेदमसिद्धेः स्वीकरोति (भा॰ चि॰ पृ॰ ३१) । स व्याप्यत्वासिद्धिं पञ्चममाह । केशवमिश्रस्तु असिद्धिं त्रिधा विभज्य व्याप्यत्वासिद्धिं द्विधा विभनक्ति । प्रमाणलक्षणग्रन्थे सर्वज्ञात्ममुनिनासिद्धस्य द्वादशधा विभागः कृतः – (१) स्वरूपासिद्धः, (२) अधिकरणासिद्धः, (३) विशेषणासिद्धः, (४) विशेष्यासिद्धः, (५) भागासिद्धः, (६) आश्रयासिद्धः, (७) आश्रयैकदेशासिद्धः, (८) व्यर्थविशेष्यासिद्धः, (९) व्यर्थविशेषणासिद्धः, (१०) सन्दिग्धासिद्धः, (११) सन्दिग्धविशेषणासिद्धः, (१२) ऐतिह्यासिद्धः (= सन्दिग्धासिद्धः) चेति । भासर्वज्ञेन एतद्द्वादशभेदस्य विवेचनं कृत्वावयवासिद्धः अन्यतरबाधासिद्धश्च हेत्वाभासविधयोल्लिखितौ । गौतमेन असिद्धस्योल्लेखो न कृतः, किन्तु तस्य साध्यसमनामकहेत्वाभासस्य वात्स्यायनभाष्यव्याख्यायां वार्त्तिककृता असिद्धस्य (१) प्रज्ञापनीयधर्मसमानः (= स्वरूपासिद्धः), (२) आश्रयासिद्धः (३) अन्यथासिद्धश्चेति त्रिधा भेदः स्वीकृतः (न्या॰ द॰, पृ॰ ३८६) ।

रघुनाथो गागाभट्टश्च अप्रसिद्धं हेतुं स्वरूपासिद्धं हेत्वाभासमाहतुः । यथा – बुद्धो धर्माधर्मवेदी सर्वज्ञत्वादित्यत्र बुद्धस्य सर्वज्ञत्वहेतुरप्रसिद्धः, बौद्धेभ्योऽन्येषां बुद्धस्य सार्वज्ञानभ्युपगमात् । सम्बन्धासिद्धिर्नाम पक्षे हेतोरवृत्तितारूपसम्बन्धस्याभावः । यथा वह्निरदाहकः

तथा बाधको नाम हेत्वाभासस्तार्किकैर्यो विरुद्ध इत्युच्यते स द्विविधः धर्मस्वरूपबाधः तद्विशेषबाधश्च । शब्दो नित्यः कृतकत्वादित्याद्यः, कृतकत्वमनित्यत्वेन व्याप्तं नित्यत्वस्य स्वरूपमेव बाधते । अङ्कुरश्चेतनकर्तृकः उत्पत्तिमत्त्वादित्यत्र उत्पत्तिमत्वं द्वितीयम् । सर्वत्र यो हेतुर्यादृशेन विशिष्टेन साधनेन दृष्टान्ते धर्मिणि नियतः स तादृशविशिष्टस्य पक्षे साधकः , तदिहोत्पत्तिमत्त्वमङ्कुरे शरीरिणश्चेतनस्यानुपलब्धिविरोधात् साधयितुमशक्तमशीरीरिणं च घटादाविव नियमवलात् स्वयमेव बाधते ॥ १३ ॥

इत्यनुमानपरिच्छेदः ॥

शीतत्वादित्यत्र शीतत्वहेतोः सम्बन्धो वह्नौ न सङ्गच्छते, तत्र स्पष्टत उष्णत्वस्य सत्त्वात् । अतः 'पक्षे व्याप्यत्वाभिमतस्य हेतुतावच्छेदकसम्बन्धेनाभावः सम्बन्धासिद्धिः' इति परिभाषितं गागाभट्टैः (भा॰ चि॰, पृ॰ ३१) । असिद्धेस्तृतीयो भेदो व्यातिरेकासिद्धिः, सा चासाधारणानैकान्त इत्यक्षपादीया मन्यन्ते । हेतुरयं सपक्षे विपक्षे न विद्यते ।अस्याः प्रसिद्धनिदर्शनं – शब्दोऽनित्यः शब्दत्वादित्यत्र शब्दत्वं हेतुः सर्वेभ्योऽनित्येभ्यः सपक्षेभ्यः, नित्येभ्यो विपक्षेभ्योऽपि व्यावृत्तः शब्दरूपपक्षमात्रवृत्तित्वमवगाहते । पक्षाप्रसिद्धिः स्वाश्रयासिद्धिः । यथा – आकाशो नित्यो निरवयवद्रव्यत्वात् इत्यत्र प्रदत्तो हेतुः सौत्रान्तिकं प्रति असिद्धः, यतः सौत्रान्तिका आकाशस्याभावमिच्छन्ति । पक्षैकदेशे हेतोरवृत्तित्वं व्याप्यत्वासिद्धिः । यथा – वायुराकाशश्चानित्यो मूर्त्तत्वादित्यत्र प्रयुक्तं मूर्त्तत्वं नाम वायौ आकाशे च नास्ति । न्यायमते साध्याप्रसिद्ध्यादयस्तु व्याप्यत्वासिद्धिमध्येऽन्तर्गताः । साध्ये साध्यतावच्छेदकस्याभावः साध्याप्रसिद्धिः । एतज्ज्ञाने गृहीते काञ्चनमयवह्निमान् इत्यादौ साध्यतावच्छेदकस्य साध्याप्रसिद्धिः । यथा – काञ्चनमयधूमादित्यादौ । अत्र हेतुतावच्छेदकविशिष्टहेतुज्ञानाभावात् तद्धेतुकव्याप्तिज्ञानादेरभावः फलम् । एवं वह्निमान् नीलधूमादित्यादौ गुरुतया नीलधूमत्वस्य हेतुतावच्छेदकत्वमपि व्याप्यत्वासिद्धिरित्यपि वदन्ति । 'सोपाधिको हेतुर्व्यप्यात्वासिद्धिरि'ति प्रहुस्तार्किकाः । यथा – पर्वतो धूमवान् वह्नेरित्यत्रार्द्रेन्धनसंयोग उपाधिः । साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधिरिति प्राग् व्याख्या कृता ।११।

रघुनाथमते हेत्वाभासस्य द्वितीयो भेदोऽनैकान्तिकत्वं नाम, दुष्टहेतुश्चानैकान्तिकः । यद्यपि कणभक्षेण स्पष्टतोऽस्य नामोल्लेखो न कृतस्तथापि कन्दलीकृन्मते कणव्रतदर्शने सन्दिग्धपदेन अनैकान्तिको हेत्वाभास इष्यते । सपक्षे विपक्षे चावृत्तित्वे सति पक्षमात्रवृत्तिश्चेद् भवति सन्देहो हेतुरयं साध्येन सहचरित आहोस्वित् साध्याभावेनेति । 'साध्यसन्देहजनकहेतुरनैकान्तिकः । सन्देहजनकत्वं च साध्यतदभावसम्बन्धित्वज्ञानेन सत्प्रतिपक्षितत्वेन चे'ति गागाभट्टः (भा॰ चि॰, पृ॰ ३२) । तथाचानैकान्तिकस्य सव्यभिचारं सप्रतिसाधनञ्चेति द्विधा भागं व्याख्यातवन्तौ पार्थसारथिमिश्रो रघुनाथश्च । व्यभिचारेण सह वर्त्तत इति सव्यभिचारः । गङ्गेशमते सव्यभिचारोऽनैकान्तिकापरनामा साधारणासाधारणानुपसंहारिभेदेन भवति त्रिविधः । वैशेषिकः शङ्करमिश्रो गङ्गेशमतं स्वीकृतवान् । अन्नम्भट्टो विश्वनाथश्चापि तथा कृतवन्तौ ।

केशवमिश्रस्तु साधारणमसाधारणमिति भेदद्वयमभ्युपैति । भाट्टास्तु साधारणमसाधारणमिति भेदद्वयमन्यथा स्वीकुर्वन्ति । तथाच साधारणमसाधारणञ्चापि कुमारिलभट्ट उत्तरकालीनाश्चान्ये मीमांसका न्यायपरम्परामनुसरन्ति । तत्र साधारणं प्रशस्तपादस्य सन्दिग्धेन उद्योतकरस्य चानैकान्तिकेन साम्यमावहति । कुमारिलमते (श्लो॰ वा॰ ८४ - ८५, पृ॰ २६६) सपक्षविपक्षयोर्विद्यमानो हेतुः साधारणोऽनैकान्तिक उच्यते । यथा – शब्दो नित्यः प्रमेयत्वात् । अत्र प्रमेयत्वस्य सपक्षे आकाशादौ विपक्षे च नित्यत्वाभाववति घटादावपि विद्यमानत्वात् संशयं जनयतः साधारणत्वम् । शास्त्रदीपिकाकृता प्रमाणरत्नकारेण भाट्टचिन्तामणिकारेण चास्योदाहरणं दत्तम्-- शब्दो नित्योऽमुर्त्तत्वादित्यत्र अमूर्त्तत्वहेतुः साध्यस्यानिश्चायकतया सन्देहजनको भवति, यतोऽमूर्त्तत्वहेतुः क्रियायामपि वत्तते, क्रिया चानित्या (शा॰ दी॰, पृ॰ १८२, भा॰ चि॰, पृ॰ ३२) । प्रागुक्ता व्यतिरेकासिद्धिः असाधारणानैकान्तिकेनाक्षपादीयानां तुलामारोहति (भा॰ चि॰, पृ॰ ३२) । किञ्च मानमेयोदयकारः केशवमिश्रमतेन सव्यभिचारमनैकान्तिकमाह, तस्य लक्षणमुदाहरणञ्च वार्त्तिककृन्मतेनाह (मान॰, पृ॰ ७७) । रघुनाथेन कृतोऽनैकान्तिकस्य द्वितीयभेदः सत्प्रतिपक्षेणोपमामारोहति । साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं यस्य विद्यते स सत्प्रतिपक्षः साध्याभाववान् पक्ष इति यावत् । यथा – वायुरप्रत्यक्षोऽरूपिद्रव्यत्वात् । तथाच यथा अरूपिद्रव्यत्वमाश्रित्य वायोरप्रत्यक्षः सिध्यते तथा महत्त्वे सत्युद्भूतस्पर्शत्वादिति हेतुमवलम्ब्य वायोः प्रत्यक्षोऽपि साधयितुं शक्यते । अतो वायुः प्रत्यक्षो महत्त्वे सत्युद्भूतस्पर्शत्वादिति प्रतिपक्षः । एवं सति उभयोः हेत्वोः समानवलवत्त्वात् साध्ये सन्देहो विद्यते, निश्चयो न जायते । अतोऽनैकान्तिको हेत्वाभासः सप्रतिसाधनो नाम, साधनम् = हेतुः । प्रशस्तपादस्यानध्यवसितेन उद्योतकरस्य चासाधारेण तुलामवगाहते कुमारिलस्य स एवासाधारणोऽनैकान्तिको यः सपक्षविपक्षाभ्यां व्यावृत्तः पक्षमात्रे वर्त्तते । यथा – पृथिवी नित्या गन्धत्वादित्यत्र गन्धत्वं हेतुः विपक्षेभ्यः सर्वेभ्योऽनित्येभ्यः सपक्षेभ्यो नित्येभ्योऽपि व्यावृत्तः पृथिवीमात्रवृत्तिर्भवति । कुमारिलेनायं संशयहेतुत्वेन मन्यते । अत्रेयं युक्तिः व्याप्तिनिश्चयस्य द्वेऽंगे (१) सपक्षेणान्वयः (२) विपक्षेणानन्वयः (=व्यतिरेकः) । साधारणहेत्वाभासे सपक्षेण साकमन्वयो वर्त्तते विपक्षेण त्वनन्वयो न वर्त्तते । असाधारणे तु विपक्षेण सहास्ति अन्वयो, नच सपक्षेणान्वयो वर्त्तते इति विवेकः । एवञ्च पृथिवी रसवती गन्धत्वादित्यत्र गन्धत्वस्य साध्येन एकार्थसमवायोऽस्ति, सम्बन्धस्तु प्रथमं न ज्ञायते, यतः पृथिवीव्यतिरिक्तेऽन्यत्र कस्मिंश्चिद् गन्धो नोपलभ्यते । नव्यतार्किकैरनुपसंहारी नाम तृतीयोऽनैकान्तिकस्य भेदः स्वीकृतः । स च केवलान्वयिपक्षकः । यथा सर्वमभिधेयं प्रमेयत्वात् । व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानसामग्री अत्र नास्ति । वस्तुतस्तु अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसंहारी नाम हेत्वाभासः ।१२ ।

बाधो नाम तृतीयो हेतुदोषो भाट्टैरभ्युपेतः । बाधको नाम हेत्वाभासश्चायं तार्किकादिभिर्विरुद्धशब्देनोच्यते । गौतमेन विरोधी हेतुर्विरुद्धः परिभाष्यते । यो हेतुः साध्यनिश्चयाय उद्दिष्टसाध्यस्य साधको न भवत्ति, अपितु विरोधी स विरुद्धो हेत्वाभासः इत्याह जयन्तभट्टः । स पुनरपि प्राह – यो हेतुः' सपक्षे न तिष्ठति विपक्षे च तिष्ठति, स्वसाध्यस्य विपरीतमर्थञ्च साधयति स विरुद्ध इति । गङ्गेशमते साध्यस्य व्यापकाभावस्य

प्रतियोगी भवति चेत् हेतुः स भवेत् विरुद्धो नाम हेत्वाभासः । यथा – जलाशयो वह्निमान् जलत्वात् । अत्र जलत्वं हेतुः विरुणद्धि साध्यम् । एवमभिलक्ष्य केशवमिश्रः – साध्यविपर्ययव्याप्तस्तु हेतुर्विरुद्धः (त॰ भा॰, पृ॰ ४५-४६) इति, अन्नम्भट्टश्च – 'साध्याभावव्याप्तो हेतुर्विरुद्धः' (त॰ सं॰, पृ॰ ५५) इत्याहतुः । गागाभट्टैरुक्तञ्च – 'बाधकस्तु साध्याभावसाधकः' (भा॰ चि॰, पृ॰ ३२) इति । यथा – शब्दो नित्यः कृतकत्वादित्यत्र नित्यत्वं साध्यं कृतकत्वञ्च हेतुः । कृतकत्वं साध्याभावस्यानित्यत्वस्य साधको भवतीति । गागाभट्टस्य मतेनास्यैकविधत्वं प्रकाशितम् । दोषोऽयं प्रतिज्ञार्थस्य बाधकत्वादेकविध एव । केषाञ्चिन्मते (१) धर्मस्वरूपबाधः, (२) धर्मविशेषबाधः, (३) उभयस्वरूपबाधः (४) उभयविशेषणबाधश्चेति चतुर्विधः । धर्मधर्म्युभयेषां स्वरूपविशेषाभ्यां षड्विधत्वम् । तथाचोक्तम् – 'षोढा विरुद्धतामाहुश्चतुर्द्धा वैकधापि च । श्रुत्यर्थोक्तस्य बाधायां प्रतिज्ञार्थस्य हेतुता ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ २६८-२६९) इति । पार्थसारथिमिश्रोऽवान्तरभेदस्यानुपयोगात् धर्मस्वरूपमेकमेव बाधकत्वमुक्त्वा – 'यद्यवश्यमवान्तरभेदो वक्तव्यस्तर्हि द्वैविध्यमेव वक्तव्यम् – धर्मस्वरूपबाधनं तद्विशेषबाधनं चेति ।' (शा॰ दी॰, पृ॰१८६) इति । इदमेव द्वैविध्यमङ्गीकृत्य रघुनाथेन द्विविधो बाधकभेदः स्वीकृतः । एवमेव चिदानन्दपण्डितः नारायणभट्टश्च मन्येते ।१३ ।

अथैवं हेत्वाभसनिरूपणं प्राचीननवीनानां मीमांसकानां मतसन्दर्शनेन प्रपञ्चितम् । स्वार्थपरार्थभेदेन अनुमानस्य द्वैविध्यं पूर्वमालोचितम् । भाष्यकारस्य च द्वैविध्यमनुमानस्येष्टम् । तदुक्तम् – 'तत्तु द्विविधम् – प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्धं सामान्यतोदृष्टसम्बन्धञ्च ।' (मी॰ भा॰, पृ॰ ११) इति । प्रमेयद्वैविध्यमंगीकृत्यानुमानस्य द्वैविध्यमिति प्रभाकरः (बृ॰ पृ॰ ७५) । (१) यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरस्य दर्शनेनान्यतरस्यानुमानम् तत् प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्धम् । यथा – धूमेन वह्निरिति । तदुक्तं भाष्ये – 'धूमाकृतिदर्शनादग्न्याकृतिविज्ञानम्' (मी॰ भा॰, पृ॰ ११) इति, प्रभाकराचार्यैरेतद् विशेषाद्विशेषावगतिर्मन्यते (बृ॰, पृ॰ ७५) । तथाच विशेषात् धूमाकृतिकात् ज्ञातवह्निसम्बन्धव्याप्तिर्वह्न्याकृतिको विशेषोऽवगम्यते । (२) यत्राप्रत्यक्षे हेतुहेतुमतोः सम्बन्धे केनचिद्दर्शेन हेतोः सामान्यादप्रत्यक्षो हेतुमान् गम्यते तत् सामान्यतोदृष्टसम्बन्धम् । इदञ्च सामान्यात् सामान्यावगतिमाहुः प्राभाकराः (बृ॰, पृ॰ ७५) । यथा – देवदत्तस्य सामान्यादेशान्तरप्राप्तिमात्रादादित्ये तद्धेतुमात्रमनुमीयते । एवञ्च वलाकया जलानुमानम् । वलकासामान्येन जलसामान्यस्यानुमानम् । तथाच – यावानस्य देशो वलाकयाऽजहद्वृत्तित्वेन प्रसिद्धो भवति तावन्तं देशमन्तर्भाव्य वृक्षादिकं विषयं पक्षीकृत्य वलाकावत्त्वेन जलमनुमीयत इति दिक् ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यामनुमानपरिच्छेदः ॥

(शब्दपरिच्छेदः)

(शब्दप्रमाणनिरूपणम्)

विज्ञाताच्छब्दात् पदार्थबोधद्वारेण यद्वाक्यार्थज्ञानं तच्छाब्दमिति वृत्तिकारानुयायिनः । आचार्यमते तु शाब्दज्ञानकरणं शब्दः । तच्च –

विन्देम देवतां वाचां नमोवाकं प्रशास्महे ।
मीमांसकमते शब्दं प्रमाणमत्र तन्महे ॥

'शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानमि'ति (मी॰ भा॰, पृ॰ १२) शबरस्वामिनः । अत्रेदमाशंक्यते किं शब्दाद्विज्ञानमर्थविषयकज्ञानं शब्दविज्ञानमुत शब्दे विज्ञानं शब्दविज्ञानमिति पञ्चमीसमासग्रहणमाहोस्वित् सप्तमीसमासग्रहणमिति ? तथाच – प्रेरणं नाम शासनम् यतश्च शासनमवगम्यते तच्छास्त्रम् । शासनाच्छास्त्रमिति लौकिकव्युत्पत्तेः । शासनञ्च चोदनात्मकम्, चोदनञ्च प्रवृत्तिनिवृत्तिमूलकम् । तदुक्तं वार्त्तिके – 'प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा । पुंसां येनोपदिश्यते तच्छास्त्रमभिधीयते ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ २८८) इति । न च शब्दग्रहाद्विज्ञानाच्छासनावगमः, किन्तु कार्यावगमः, कार्यावगमाद्धि प्रेरणावगमः । अतः शब्दग्रहात् विज्ञानादर्थे विज्ञानं शास्त्रमिति वाच्यम् । तस्मात् शब्दे विज्ञानादिति सप्तमीसमासो नोपपद्यते । शब्दाद् यद् अर्थे विज्ञानमुत्पद्यते तत् शब्दविज्ञानम्, तस्मात् असन्निकृष्टेऽर्थे प्रेरणायां यद्विज्ञानं तच्छास्त्रमिति पञ्चमीसमासाश्रयणेन लक्षणोपपत्तिः । शास्त्रं हि शासनात्, तच्चार्थविषये एव विज्ञाने विज्ञानशब्दे पञ्चमीसमासग्रहणेनोपपद्यते न शब्दस्वरूपविषये । अतः पञ्चमीसमासोऽयं युज्यते । सप्तमीसमासेऽपि कार्यज्ञानेन व्यवधानेनापि शब्दग्रहज्ञानस्य प्रेरणज्ञाननिमित्ततया शास्त्रलक्षणं सिध्यतीति प्राभाकराः (बृ॰, पृ॰ ८१-८२) । तेषां मते वैदिकवाक्यस्य शब्दप्रमाणगम्यता लौकिकवाक्यस्य तु अनुमानगम्यता वैशेषिकवद् भवतीति । भाट्टमते तु लौकिकवैदिकयोरुभयोरपि शब्दप्रमाणस्य विषयत्वमङ्गीक्रियते । अतः पार्थसारथिमिश्रैरेवं व्याख्यातं भाष्यवचनम् – 'विज्ञाताच्छब्दात् पदार्थाभिधानद्वारेण यद्वाक्यार्थविज्ञानं तच्छाब्दं नाम प्रमाणम् ' (शा॰ दी॰, पृ॰ २०३) इति । प्रमाणशब्दो भाववाच्ये ल्युटा निष्पन्नम्, अतः प्रमाणम् = प्रमा अनुभवो वा । अतः प्रवर्त्तकं वाक्यं शास्त्रमित्युक्ते प्रवर्त्तकविशेषणरहितं वाक्यं शाब्दी प्रमा इत्यर्थ आयाति । विज्ञाताच्छब्दादित्यादि उक्त्वा एतन्मतं **वृत्तिकारानुयायिनामिति** रघुनाथो व्याचष्टे । जैमिनेर्बादरायनस्य च सूत्राणामुपरि बोधायनस्य उपवर्षस्य भवादासस्य च नाम्ना युक्ता विवृतिरूपा वृत्तिः नाम ग्रन्थत्रयं स्यात् – (१) बोधायनवृत्तिः, (२) उपवर्षवृत्तिः (३) भवदासवृत्तिश्चेति । विशिष्टाद्वैतवादिना रामानुचार्येणोद्घोषितं तस्य श्रीभाष्यं बोधायनवृत्तिमाश्रित्य रचितम् , भेदाभेदवादिनो भास्कराचार्यस्य भाष्यमुपवर्षवृत्तिमाश्रित्य रचितमिति वेदान्तदेशिकस्य मतम् । वेदान्तदेशिकोनोक्तम् – 'उपवर्ष इति बोधायनस्य नाम स्यात्' (तत्त्वटीका) इति । मीमांसाभाष्यकृता शबरस्वामिना 'भगवान् उपवर्षः' आहोस्वित् 'इति वृत्तिकारः ' इत्यनेन स्मर्यते स्म उपवर्षः । पार्थसारथिस्तु

'प्रमाणञ्चापि शब्दो वा तज्ज्ञानं वा निरूप्यते ।
पदार्थस्तन्मतिर्वा स्याद्वाक्याधिगमोऽपि वा ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३७) इति ।
कारणता चैषां समुच्चयेनैव महावाक्यार्थबोधेऽवान्तरवाक्यार्थधियोऽपि हेतुः स्यात् । यदाहुः –

'वाक्यानामेकवाक्यत्वं पुनः संहत्य जायते ।' इति । १ ।

वृत्तिकारशब्देन भवदासं मन्यते (द्र॰ श्लो॰ वा॰ उपरि तस्य टीका, पृ॰ ११, १७) । तथाच विज्ञाताच्छब्दात् = शब्दज्ञानसापेक्षादात्ममनःसन्निकर्षात् पदार्थबोधद्वारेण असन्निकृष्टार्थविषयकं यत् वाक्यार्थज्ञानं सा शाब्दी प्रमा इत्युच्यते । प्राभाकरमते पदान्येव वाक्यम्, पदार्थ एव वाक्यार्थः तत्र पदान्येव प्रमाणम् अर्थान्तरान्वितस्वार्थे पदानां व्युत्पत्तेरिति स्वीक्रियते (त॰ र॰, पृ॰ २१) । **आचार्यस्य** कुमारिलभट्टस्य **मते तु शाब्दज्ञानकरणं शब्दः** । एतत्प्रमाणत्वेन श्लोकवार्त्तिकमुदाहरति **प्रमाणञ्चापीति** । तथाच – शब्दज्ञानजन्यमसन्निकृष्टपदार्थविषयकं यथार्थज्ञानं शाब्दप्रमा, तत्करणीभूतशब्दः प्रमाणम् । पदार्थज्ञानजन्यमसन्निकृष्टवाक्यार्थविषयकं यथार्थज्ञानं वाक्यार्थरूपशाब्दप्रमा तत्करणीभूतपदार्थज्ञानं प्रमाणमित्यर्थः । एवञ्च वाक्यश्रवणानन्तरं पदोपस्थितपदार्थानां संसर्गविषयिणी प्रमा प्रत्यक्षादिविलक्षणा जायते, तत्करणं शब्दस्तज्ज्ञानं वा प्रमाणान्तरम् । अनुपदमेतस्य विजृम्भणं भविष्यति वैशेषिकस्य शब्दसम्बन्धिमतस्य निराकरणेन । आदर्शपुस्तके 'प्रमाणञ्चापि' इत्यत्र **'प्रमाणं त्वपि'** इत्युपलभ्यते ।

नैयायिकानां मते पूर्वपूर्ववर्णानामनुभवजनितसंस्कारसध्रीचिनान्त्यवर्णानुभवो भवति, तेनैवान्त्यवर्णानुभवरूपोद्बोधकेन सकलवर्णविषयकस्मृतिर्जायते, तेन स्मृत्यात्मकपदज्ञानेनार्थधीसहकारेण एकपदार्थेऽपरपदार्थान्वयबोधरूपः शाब्दबोधो जायते, स चान्वयः संसमर्गरूपः आकांक्षया भासत इति । तदुक्तम् – 'शाब्दबोधे चैकपदार्थेऽपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादया भासते ।' (व्यु॰, पृ॰ १) इति । पदानुपस्थितस्यार्थस्य शाब्दबोधे भासनं न भवति, पदशक्त्या अनुपस्थापितस्यार्थस्य शाब्दविषयतायां प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तरोपस्थापितस्यार्थस्य शाब्दबोधे विषयत्वं स्यात् । अत एकपदार्थेऽपरपदार्थस्य संसर्गेऽपि पदशक्तिरंगीकर्त्तव्येत्यतो**ऽन्विताभिधानवादिनः** कार्यान्विताभिधानवादिनः प्राभाकरा वदन्ति । तेषां मते पदानां शक्तिरितरान्वितस्वार्थे, नतु स्वातन्त्र्येण पृथक्पृथगर्थे शक्तिः सम्भवति । तथाहि – गामानयेत्यादौ गोपदस्य शक्तिः कर्मत्वान्वितगवि गोत्वे वा । एवमम्पदस्य शक्तिर्गवान्वितकर्मत्वे । आङ्पूर्वीकनीधातोः शक्तिः कर्मतान्वितानयने । हिपदस्य शक्तिरानयनान्वितकार्यत्वे । एवमन्यत्रापि बोद्धव्यम् । एवञ्चान्विते शक्तिस्वीकारादन्वयस्य संसर्गरूपस्य पदोपस्थापिततया पदानुपस्थितस्यार्थस्य शाब्दबोधे भानं न सम्भवतीति अन्विताभिधानवादिनो मतम् **अन्वितप्रतिपत्तिवादिनो नैयायिका** नाद्रियन्ते । अन्वितप्रतिपत्तिवादस्येदमाकूतम् – पदानामभिधातृश-

यच्च पदार्थः पदविज्ञातैर्वाक्यार्थः प्रतिपद्यत इति तदेकदेशकीर्त्तनमात्रम्। पदार्थोपस्थापकं पदं वा पदोपस्थापिताः पदार्था वा करणमित्यत्र विनिगमकाभावात् आनन्तर्यात् पदार्थास्तथेति चेत् ? प्राथम्यात् पदान्येव तथेति स्यात्। स्याच्च सर्वत्र चरमकारणानामेव करणत्वम्, न च पदान्यथासिद्धानि परिगणितमध्येषु निवेशाभावात्। २।

क्तिस्तथा तात्पर्यशक्तिरिति द्विविधा शक्तिरस्ति। तत्राभिधात्री शक्तिर्नान्वितविषया, किन्तु अन्वयव्यतिरेकाभ्यां विविक्तस्वार्थविषयैव, तात्पर्यशक्तिस्तु अन्वितार्थं गमयति। तथाच पदानि अन्वयव्यतिरेकावगतनिष्कृष्टस्वार्थविषयानि तात्पर्यशक्त्यान्वितार्थबोधपर्यन्तं व्यापारं कुर्वन्ति अन्वितप्रतिपत्तिं जनयन्तीति अन्वितार्थे वाक्यस्य प्रतिपत्तिर्ज्ञानमिति व्युत्पतिः, न तु पदानामन्वितार्थे शक्तिरिति ध्येयम्। अन्विते शक्तिस्वीकारे प्रतियोगिनामानन्त्येन अनन्तप्रतियोग्यन्विते शक्तिग्रहो न सम्भवति। सम्भवेऽपि गौरवं पदस्य वाक्यस्थानीयत्वं च स्यात्। इतरान्वितस्वार्थस्य वाक्यार्थरूपतया तत्र शक्तिस्वीकारे पदस्यैव साक्षद् वाक्यार्थबोधकतया वाक्यस्थानीयत्वं स्यात्। अपि चैकस्य पदस्य स्वार्थबोधकत्वे पदान्तरस्य तदर्थान्वितस्वार्थबोधकत्वं व्यर्थं स्यात् , पुनरुक्तिरपि प्रसज्येत। गोपदेन गोत्वार्थस्य बोधने पुनरम्पदेन गोत्वान्वितकर्मत्वबोधनात् गोत्वार्थस्य पुनः भानं भवेदिति पुनरुक्तिः स्यात्। तेन तदपेक्षया लाघवात् पदानां शक्तिः स्वार्थे संसर्गस्य त्वाकांक्षयैव भाने तत्र शक्तिस्वीकाराभावे लाघवमेव। पदानुपस्थाप्यस्वार्थस्य शाब्दबोधे भानाङ्गीकारे प्रत्यक्षाद्युपस्थितस्यार्थस्य शाब्दबोधे भानापत्तिर्न भवति। संसर्गस्तु पदोपस्थितपदार्थयोरेवाकाङ्क्षया भासते, न तु प्रमाणान्तरोपस्थितार्थस्य संसर्गतया भासते। एवं प्राप्ते प्राभाकरैरुच्यते – 'मैवम्। आकांक्षादित्रयस्योपलक्षणत्वात्। आकांक्षितं सन्निहितं योग्यं यदर्थान्तरं तदन्विते शक्तिग्रहणात्।' (त॰ र॰, प॰ ३०) इति। तदुक्तम् – 'यद्यदाकांक्षितं योग्यं सन्निधानं प्रपद्यते। तेन तेनान्वितः स्वार्थः पदैः समधिगम्यते॥' (शब्दशक्तिप्रकाशिकायामुद्धृतम्, पृ॰ १८४) इति। प्राभाकराणां मते पदार्थस्तावत् वाक्यार्थस्थानीय इत्युक्तम्। कार्यरूपो वाक्यार्थः इति वैयाकरणभाट्टप्राभाकराश्च सन्तिष्ठन्ते। कार्यम् = क्रिया। अन्विताभिधानवादिनः प्राभाकराः केचिद्वेदान्तिनश्चाशङ्कन्ते – न चेत् पदानाम् अन्वितार्थे शक्तिः स्वीक्रियते तर्हि वाक्यात् कथं गवान्वितकर्मत्वान्वितानयनान्वितकार्यत्वस्य बोधः सम्भवेत्। यो ह्यर्थः पदस्य शक्त्या न ज्ञायते तादृशोऽर्थः कथं वाक्ये शाब्दबोधविषयो भवेत्। न हि शब्दातिरिक्तप्रमाणेभ्योऽर्थः शाब्दबोधविषयो भवति। अतोऽन्वितार्थे एव पदानां शक्तिः स्वीकर्त्तव्या। आवापोद्वापयोरन्वितगोचरत्वात् गामानयेत्युक्ते गोपदमानयेत्यन्वितस्वार्थस्य बोधकम्, एवमानयेति पदमपि। तथाचैतन्मते पदानां (न तु पदार्थानां) कार्यान्वितस्येतरान्वितस्य वा स्वार्थस्य प्रत्यायकत्वं (= वाचकत्वम्) अङ्गीक्रियते। प्राभाकरमते स्मारिका अनुभाविका नाम पदस्य द्वे शक्ती स्वीकृते स्तः। गवादिपदस्य स्मारिका शक्तिर्गवादावेव वर्त्तते। स्मारिकया गवादिपदात् केवलं गवादिरूपार्थस्य स्मृतिर्जायते। अयं न शाब्दबोधो वक्तुं शक्यते। अनुभाविकया चैकपदार्थेऽपरपदार्थस्यान्वयबोधरूपः शाब्दबोधो जायते। 'ततश्चान्विते शक्तिग्रहादन्विताभिधायित्वं पदानां सिद्धम्।' (त॰ र॰, पृ॰ २९)। प्राभाकर-

(वैशेषिकमतनिराकरणम्)

वैशेषिकाः शब्दमनुमान एवान्तर्भावयन्ति । तत्तु न युक्तम् ,पदानां पदार्थानुभावकानामेवाकाङ्क्षादिज्ञानसहकारेण विशिष्टानुभावकताया अपि सम्भवे परामर्शस्य

मीमांसकमते पदस्य कार्यान्वितस्वार्थेऽनुभाविका शक्तिः, अन्येषाञ्च वेदान्तिनां मते इतरपदार्थान्वितस्वार्थे सा स्वीक्रियत इति विवेकः । तदुक्तम् – 'सकलपदान्तरपूर्तावितरपदार्थैः समन्वितं स्वार्थम् । सर्वपदानि वदन्तीत्यन्येषामन्विताभिधानमतम् ॥' (मान०, पृ० ९७) इति । पदानि वाक्यं पदार्थञ्च वाक्यार्थं स्वीकृत्य 'संहत्यार्थमभिदधति पदानि वाक्यमेकार्थः पदसमूहो वाक्यमिति वाक्यविदां मीमांसकानां (न्या० म०, पृ० (१) ३६६) मतं यदन्विताभिधानवादिनः समुद्घोषयन्ति तदपि न संगच्छते । पदानि स्मारिकया स्वं स्वमर्थं बोधयित्वानिवृत्तव्यापाराण्यपि संसर्गबोधरूपं वाक्यार्थं जनयतीति न रोचतेऽभिहितान्वयवादिभ्यः । पदानामभिधाशक्त्या ज्ञाता येऽर्थास्तेऽभिहिताः,तेषामभिहितानां पदार्थानां शक्त्या वा लक्षणया वा योऽन्वयबोधः सोऽभिहितान्वयबोधः । अन्वयबोधोऽयं वाक्याद् लभ्यते, वाक्यान्न पदार्थो ज्ञायते – पदार्थस्तु पदानामर्थः । स चेद् वाक्यर्थः स्यात् तर्हि वाक्यस्य ज्ञापकत्वेन अप्रामाण्यं स्यात् । अतः पदात् अज्ञातो यः पदार्थान्वयः स एव वाक्यस्यार्थः इति वाक्यस्य प्रामाण्यं सिध्यति । एतादृशाभिहितार्थानामन्वयो येनाभ्युपगम्यते सोऽभिहितान्वयवादी कथ्यते । स च भाट्टः कश्चिद् वेदान्तवादीति । भाट्टमते – 'न च पदार्थाद्वाक्यार्थोवगतिरसम्बन्धात् ' (मी० भा०, पृ० ११२) भाष्यं प्रमाणाय कल्पते । आचार्यैरप्युक्तम् – 'पदार्थानेव वाक्यार्थं य सामस्त्येन मन्यते । गौरश्वः पुरुषो हस्तीत्यत्राप्यस्य प्रसज्यते ॥' (श्लो० वा०, पृ० ६१७) इत्यतोऽर्थान्तरान्तिरूपो विशेषो वाक्यार्थः न पदार्थः । आनुपूर्वीविशिष्टवर्णसमूहः पदम् । आनुपूर्वी च शक्तिविशिष्टा, अतः 'शक्तं पदमिति तु युक्तम्' (भा० चि०, पृ० ५५) न तु विभक्त्यन्तं पदमिति वैयाकरणमतं संगतम् । पदसमूहश्चाकाङ्क्षादिसध्रीचिना वाक्याय कल्पते । वाक्यात्मकः शब्दो वाक्यार्थज्ञानरूपं संसर्गज्ञानम् (= अन्वयबोधः) प्रमा सर्वैरास्तिकदार्शनिकैरुच्यते । एवं चेत् एकार्थकपदसमूहो वाक्यमुच्यते । शब्दपदयोरत्र पर्यायार्थत्वम् । तेन च पदार्थः पदार्थज्ञानं वाक्यार्थज्ञानञ्च स्थानविशेषे शाब्दप्रमा भवति । पदार्थं प्रति पदस्य, पदार्थज्ञानं प्रति पदपदार्थयोः, वाक्यार्थज्ञानं प्रति पदपदार्थवाक्यार्थानाञ्च **समुच्चयेनेव** कारणताङ्गीक्रियते तेषामेकार्थत्वात् । 'एकार्थत्वं चानेकमुख्यविशेष्यराहित्यम्' (भा० चि०, पृ० ४८) । यथा पश्य मृगो धावतीत्यादौ आख्यातार्थो भिन्नोऽपि दर्शनरूपाख्यातार्थेऽन्याख्यातार्थः प्रकारीभूय एकवाक्यत्वं प्रतिपाद्यते । तदुक्तं **वाक्यानामिति** । अतएव वाक्यार्थबोधरूपे शाब्दबोधे पदज्ञानं करणं शक्तिज्ञानं सहकारि वाक्यार्थबोधश्च फलम् । १ – २ ।

वैशेषिकाः शब्दस्य प्रामाण्यस्वीकारेऽपि नानुमानातिरिक्तप्रमाणतया शब्दं स्वीकुर्वते । तथाहि – पदसमूहात्मकं वाक्यं श्रुत्वा श्रोता प्रथमतः पदानि बुध्यते, अर्थात् श्रोतुः पदज्ञानं प्रथमं जायते इत्यत्र सर्वेषामविवादः । पदज्ञाने जाते पूर्वं शक्तिज्ञानसम्भवे तेन शक्तिज्ञानेन पदानामर्थान् स्मरति अभिव्यञ्जयति वा श्रोता । ततश्च पदार्थानां संसर्गज्ञानरूपशाब्दबोधो जायते । अयं शाब्दबोधः पृथक् प्रमातया **पदज्ञानञ्च** प्रमाणतया नैयायिकैर्भाट्टमीमांसकैश्च

कल्पकाभावात् गृहीतशक्तिकं च पदपदार्थानामनुभावकमेव, पदार्थगोचरसंस्कारस्य पदार्थज्ञानकारणत्वे मानाभावात् । शक्तिगोचरसंस्कारस्त्वपेक्षितोऽपि न समानविषयक इति न पदार्थस्मृतिं जनयति । अतएव न पदार्थबुद्धौ तत्ता भासते । तदाहुः –

'पदमभ्यधिकाभावात् स्मारकान्न विशिष्यते ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३०६) इति । ३ ।

स्वीक्रियते । प्राभाकरमीमांसकैस्तु वैदिकवाक्यस्य शाब्दत्वं स्वीकृत्यापि लौकिकवाक्यस्यानुमानगम्यत्वं वैशेषिकरीत्या प्रपिपद्यते । वैशेषिकैस्तूभयविध एवान्वयबोधोऽनुमीयते । उक्तञ्च पार्थसारथिमिश्रैः – 'इदं च शाब्दम् अस्येदं कारणं कार्यं सम्बन्ध्येकार्थसमवायि विरोधि चेति लैङ्गिकम् इत्यनुमानलक्षणमभिधाय 'एतेन शाब्दं व्याख्यातम्' (वै॰ सू॰ ९/२/१, ३ पृ॰ ४८५, ४९६) इति वदन्तः काश्यपीयाः, 'प्रत्यक्षमनुमानं च द्वे एव प्रमाणे' इति ब्रुवाणाः सौगाताश्चानुमानादभिन्नमिति मन्यन्ते ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ २०५) इति । ज्ञानप्रामाण्यस्य वैशेषिकमते उत्पत्तौ ज्ञप्तौ च परतस्त्वाद्वेदवाक्येभ्यो लोकानामर्थज्ञानं भवति । तस्यार्थज्ञानस्य प्रामाण्यमाप्तोक्तत्वेनानुमीयते । तद् यथा – 'अग्निमीळे' इत्यादिवाक्यात् उत्पद्यमानमर्थज्ञानं प्रमा तादृशपदार्थसंसर्गप्रमाज्ञानाश्रयेश्वरोक्तिजन्यत्वात् यद् यद् वाक्यार्थज्ञानं तादृशसंसर्गप्रमावदाप्तपुरुषोच्चारितपदजन्यं तत्तत्प्रमारूपं भवतीति तादृशवेदवाक्यजन्यज्ञानस्य यथाभूतसंसर्गज्ञानवत् ईश्वरोक्तिजन्यत्वेन तज्ज्ञानजनकस्य वेदवाक्यस्यापि ईश्वरोक्तत्वेन प्रामाण्यं सिध्यति । मीमांसकैः प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं स्वीक्रियते, तेन तन्मतेऽत्रैतादृशानुमानेनालम् । वैशेषिका लौकिकवाक्यानामप्यनुमानेन गतार्थत्वमाहुः । तथाहि – अस्तित्वं गवीयं गौरस्तितावान् वा गौरस्वीत्याद्याकाङ्क्षादिमत्पदकदम्बकत्वादिति चेत् ? **तत्तु न युक्तं** समीचीनमित्यर्थः । यतः शब्दः सद्य एव साकाङ्क्षायोग्यतासत्तिधीसामग्रीमात्रेण नानुमितौ हेतुर्भवति । अनुमितौ तु व्याप्तिज्ञानादेर्हेतुता वर्त्तते । पदानां पदार्थानुभावकानामाकाङ्क्षादिधीसध्रीचिना विशिष्टानुभावकता सम्भवति ; अतस्तादृशपदोपस्थाप्यस्यैवार्थस्य संसर्गावगाहितया नियन्त्रितार्थविषयको बोधो भवति । अतोऽस्ति गौरस्तितावान् वा गवीयं गामानय इत्यादिसाकाङ्क्षशब्देभ्यः स्वस्ववृत्त्या पदार्थानामुपस्थित्युत्तरं गवादावस्तितादेरन्वयावगाही शाब्दत्वाख्यवैजात्यवद्रूपविलक्षणो बोधो जायते । शब्दोपस्थाप्यस्यार्थस्य संसर्गमर्यादया लक्षणया वा वाक्यार्थबोधविषयस्यानुमितित्वे यदि पदपक्षकानुमितिर्भवेत् – इमानि पदानि स्वार्थसंसर्गवन्ति इत्याकारिका स्वीक्रियते – तर्हि तत्र कस्तावत् हेतुः ? यद्युच्येत आकाङ्क्षायोग्यतासन्निधिमत्पदकदम्बवत्त्वादिति तर्हि उच्यते आकाङ्क्षा पदेऽस्ति परन्तु योग्यता न पदे । अर्थस्य बाधाभावरूपान्वयप्रयोजकधर्मवत्त्वं योग्यतेति योग्यतायाः पदार्थवृत्तित्वात्, अविलम्बेन पदोपस्थाप्यार्थानामुपस्थितिरूपाया आसत्तेः (= सन्निधेः) नियमात् अर्थवृत्तित्वात् तादृशहेतुता न सम्भवति । यदि च पदार्थपक्षिका अनुमितिरुच्येत एते पदार्था मिथःसंसर्गवन्तः आकाङ्क्षादियुक्तपदोपस्थाप्यत्वादिति तर्हि तत्रापि योग्यतासत्त्योः पदवृत्तित्वाभावेन तादृशहेतुत्वस्य न सम्भवः । एवञ्च यदि शाब्दबोधमात्र-

ननु स्मारकं यद्यनुभावकं तर्हि पदार्थधीः प्रथमा स्यादित्याशङ्क्योक्तमभ्यधिकाभावादिति । योऽर्थः पूर्वं गृहीत स एव तज्जन्यबोधे भासते नाधिक इत्यनुवाद एवायं, गृहीतमात्रविषयकसंस्कारजन्यत्वात् । ४ ।

(बौद्धमतनिराकरणम्)

बौद्धास्तु पदार्थबोधमपि पदान्यनुमानविधया जनयन्ति । तथाहि – पदानि पदार्थबोधकानि वृद्धैस्तत्र प्रयुज्यमानत्वात्, यन्नैवं तन्नैवं यथा ध्वनिरिति चेत् ?

स्यानुमितित्वेन भानं भवेत् तदा गां शाब्दयामि गवीयं वास्तित्वं शाब्दयामि इत्यनुभवस्यानुपपत्तिर्भवेत् । अथ नव्यवैशेषिकानां – 'गौरस्तितावान् स्वधर्मिकास्तित्वान्वयबोधानुकूलाकाङ्क्षाश्रयपदस्मारितत्वात् घटवत्, अस्तिपदसमभिव्याहृतगौःपदस्मारितत्वाद्वा चक्षुर्वदि'ति (श॰ प्र॰, पृ॰ १३) अनुमाने गौः पक्षः, अस्तितावत्त्वं साध्यम्, स्वधर्मिकेत्यादिपदस्मारितत्वपर्यन्तं हेतुः । अनेनानुमानेन गवादौ अस्तित्वादेरनुमितिर्भवतीति किम् अन्वयबोधनामकातिरिक्तानुभवस्वीकारेण ? अत्रेयमाशङ्का परिह्रियते – आकाङ्क्षा नामान्वयबोधानुकूलानुपूर्वी पर्यवसिता, नान्यविधा अकाङ्क्षा सम्भवति । अन्यविधाया आकाङ्क्षायाः स्वीकारे कदाचित्तादृशी आकाङ्क्षा पक्षे गवादौ सम्भवति, परन्तु नान्यविधाकाङ्क्षा प्रमाणसिद्धा । एवञ्च तादृश्या आकाङ्क्षायाः शब्दधर्मत्वात् गवादौ पदार्थरूपपक्षेऽसत्त्वात् हेतुतावच्छेदकविशिष्टस्य हेतोः पक्षेऽसत्त्वात् स्वरूपासिद्धिरेव । अतो न तादृशाकाङ्क्षावत्त्वहेतोरन्वयानुमितिर्भवति । इत्येवं दोषे प्रदत्ते नव्यवैशेषिका उक्तानुमितौ अस्तिपदेत्यादिस्मारितत्वाद्वेति हेत्वन्तरं कथयन्ति । अनुमानमिदं विशेषव्याप्तिमूलकम् । एतद्विशेषव्याप्तौ दृष्टान्तसम्भवान्न सामान्यव्याप्त्यपेक्षया जघन्यत्वमिति ध्येयम् । अत्रापि गौःपदस्मारितत्वमेव हेत्वन्तरं परिचायकम् । परन्तु आकाङ्क्षाया अभावे गौः घटः पटः अस्ति इत्यादिपदेभ्यो न शाब्दबोधो भवति । यत्पदव्यतिरेकेण यत्पदस्यान्वयानुभावकत्वं नास्ति तयोः पदयोः पदानां वा शाब्दबोधे हेतुत्वमावश्यकम् । तेन घटं पश्येत्यादिपदेषु आकाङ्क्षावत्त्वात् शाब्दबोधो भवति । किञ्च पदजन्या पदार्थस्मृतिः स्वरूपसती एवान्वयबोधे उपयुज्यते, न तु ज्ञातासती प्रमाणाभावात् । वाक्यार्थबोधस्यानुमितित्वे सत्येव साकाङ्क्षादिपदत्वादिलिङ्गकत्वं कल्प्यम्, तत्तु असिद्धं प्रमाणाभावात् । अस्तित्वेन गामनुमिनोमीत्यादेरनुभवस्य तत्रासत्त्वात्, प्रत्युत गौरस्ति इत्यादिवाक्यात् अस्तित्वेन गौः श्रुतः न त्वनुभूतः इत्यनुभवो वाच्यः । एवंच गौरस्ति इत्याकाङ्क्षायोग्यतासत्तियुक्तशब्दैर्न अस्तितावान् गौरित्याकारकं लौकिकिप्रत्यक्षं न वा अस्तित्वं गवीयमित्याकारकमौपनायिकप्रत्यक्षं भवति तत्रौपनायिके प्रत्यक्षे आकाङ्क्षादीनामनुपयोगात् । अन्वयव्यतिरेकाभ्यामाकाङ्क्षादिमत्तया शब्दस्य ज्ञानं हेतुर्भवति,न तु पदार्थानामुपस्थितिमात्रम्, अस्तित्वेन गां जानामीत्येवंव्यपदेशसाक्षिकत्वरूपविशिष्टबुद्धेरानुभविकत्वात् । विशिष्टबुद्धेरानुभविकत्वानङ्गीकारे पर्वतो वह्निमानित्यनुमितिस्थलेऽपि वह्निं जानामि पर्वतं जानामीत्येवं प्रत्यक्षत्वमापद्येत ।

न,प्रथमश्रुतपदानां तादृशानुमानाभावात्, गृहीतसंकेतानां तथानुमाने तु अलमनुमानेन, संकेतग्रहस्य सम्बन्धज्ञानत्वेन स्मृतिहेतुतायां क्लृप्तत्वेन तत एव तदुत्पत्तेः । तज्जन्यतावच्छेदकं च गृहीतविषयकज्ञानत्वं न तु संस्कारजन्यज्ञानत्वं स्मृतित्वं वा हस्तिपकदर्शनजहस्तिज्ञानस्यापि तज्जन्यत्वादिति दिक् । ५ ।

एवं शब्दातिरिक्तस्य मनःसहकारिणोऽभावात् नापि ज्ञानमिदं मानसम् । आचार्यैरप्युक्तम् – 'विषयोऽन्यादृशस्तावत् दृश्यते लिङ्गशब्दयोः' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ २९८) इति । अनधिकविषयतातुल्यता स्मृतौ वर्त्तते, तादृशान्वयबोधे तु संस्कारजन्यविज्ञातात् पदात् पदार्थबोधद्वारेण प्रत्युपन्नकारणकत्वमस्ति । अतो वाक्यार्थबोधो न स्मृतिः । तद्रघुनाथः स्ववचो द्रढयति – **पदमभ्यधिकेत्यादिना** । वैशेषिकमतनिराकरणेन बौद्धमतमपि निराकृतमिति । अधुना शब्दानुमानयोर्भेदः प्रदर्श्यते – पदवाक्यात्मकभेदेन शब्दो द्विविधः । तत्र वाक्यमनवगतसम्बन्धमेव वाक्यार्थं बोधयितुं शक्यते, नवश्लोकश्रवणे सति पदसंस्कृतधियां तदर्थावगत्युपलब्धेः । अतः सम्बन्धाधिगममूलकवृत्तिनानुमानेन तस्य न साम्यसम्भावना । पदस्य तु सम्बन्धाधिगमसापेक्षत्वे सत्यपि सामग्रीभेदात् विषयभेदाच्चानुमानाद् भेदः । तथाचानुमितौ व्याप्तिज्ञानपक्षधर्मतादिः सामग्री भवति, शाब्दबोधे तु पदज्ञानमासत्तिर्योग्यताकाङ्क्षा (तात्पर्यज्ञानं) चेति सामग्री । शाब्दबोधे स्वरूपसती आकाङ्क्षा भासते, अनुमितौ तु ज्ञातासती । शाब्दे पदवन्मात्रं पदस्यार्थः, अनुमितौ तु वाक्यार्थो विषयः । तद् यथा – पर्वतो वह्निमान् वह्निः पर्वते वेत्यनुमितिज्ञानस्य प्रतिपत्तेः, तत्र धर्मविशिष्टो धर्मी साध्यः । शाब्दे तु तथा न भवति । धर्मिणं विनापि शाब्दबोधो जायते, धर्मिव्यतिरेकेण केवलधर्मस्यानुमितिस्तु न जायते । यथा घटो नान्यः इति श्रवणानन्तरं घटप्रतियोगिकभेदवान् इति निर्धर्मिकः शाब्दबोधो भवति । अनुमितिस्तु केवलं वह्निमान् इत्येतादृशी नैवोत्पद्यते । परन्तु पर्वतो बह्निमान् इत्येवं जायत इत्यनुमितिशाब्दबोधयोर्महदन्तरम् । तेन चानुमानशब्दप्रमाणयोः सदैव पृथक्त्वम् ,न त्वनुमाने शब्दस्यान्तर्भावः । ३–४ ।

प्रागुक्तं वैशेषिकमतनिराकरणेन बौद्धमतं निराकृतमिति । तथापि बौद्धमतस्य विशेषमुल्लिस्य रघुनाथेन निराक्रियते **नेत्यादिग्रन्थेनेति** । तथाच अयम्भावः – अभिहितान्वयवादे पदैः स्वशक्तिवशात्पदार्था अभिधीयन्ते न तु स्मार्यन्ते । स्मार्यस्मारकभावसम्बन्धातिरिक्तसम्बन्धकल्पने गौरवादेकसम्बन्धिज्ञानमपरसम्बन्धिनं स्मारयतीत्यतः स्मारकत्वमेव सम्बन्धः । यतो **हस्तिपकादौ** हस्त्यादिसंयोगादिना ज्ञातत्वेन स्मारकत्वं दृश्यते । अतोऽगृहीतग्राहित्वाभावान्नानुभाविकमिति वक्तुं न शक्यते । सम्बन्धाभावात् स्मारकमपि न भवितुं शक्यते । परन्तु शक्त्याऽगृहीतग्राहकमिति स्मारकसदृशमिति भाव्यम् । किञ्च पदार्थोपस्थितौ तत्तांशस्यानुलेखात्, तत्तांशोल्लेखाभावेन तत्तांशरूपस्मृतिप्रमोषकल्पने महद् गौरवम् । तस्मात् पदजन्यस्मृत्यनुभवविलक्षणज्ञानस्य विषयीभूता पदार्था अभिहिताः । पदाभिहिताश्च पदार्था आकाङ्क्षायोग्यतासन्निधिविशिष्टा वाक्यतात्पर्यानुपपत्त्या विशिष्टरूपं स्वान्वयमनुभावयन्तीति **अभिहिता-**

(पदवृत्तिनिरूपणम्)

पदानां क्रिया च त्रिविधा – अभिधा लक्षणा गौणी च । मुख्यार्थप्रतिपत्तिहेतुः पदव्यापारोऽभिधा । सा च पदज्ञानं पदगोचरः संस्कार एवेति । लक्षणा स्वशक्योपस्थितिः स्वज्ञाप्योपस्थितिर्वा, वाक्येऽपि लक्षणास्वीकारात् । न च स्वार्थस्यैव वृत्तिरिति वाच्यम् ।

'न विमुञ्चन्ति सामर्थ्यं वाक्यार्थेषु पदानि नः ।' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ६४१) इति वार्तिकविरोधात् लक्ष्यार्थोपस्थितेः पदाजन्यत्वे लक्ष्यस्य शाब्दबोधविषयत्वानुप-

---

न्वयवादिनः । अभिहितान्वयस्येदमाकूतम् – विभक्तियुक्ताभ्यां पदाभ्यां पदयोः स्वार्थानुभवौ जन्येते, तादृशानुभवविषयत्वमेव पदार्थस्याभिहितत्वमुच्यते । पश्चात्तार्दृशानुभवाभ्यामेव विभक्तियुक्तपदार्थयोरन्वयापरपर्यायसंसर्गानुभवो जन्यते, न तु पदेन, न वा पदसङ्घातात्मकवाक्येन । तथाच पदाभिहितयोरर्थयोरन्वयबोधो भवति । अन्येषां भाट्टानां मते – अनन्वितावस्थोऽभिहितः पदार्थोऽन्वितावस्थां लक्षयति । तथाच – पदैः पदार्था एवाभिधीयन्ते, पश्चात् अर्थान्तरान्वितया तु लक्ष्यन्ते । अन्ये च भाट्टा नैतन्मतं सहन्ते । मुख्यार्थबाधे मुख्यार्थयोगे वाक्यार्थे वाक्यतात्पर्यानुपपत्त्या लक्षणा कुमारिलमते सम्मतेति ते सन्तिष्ठन्ते । अतएव पदजन्यस्मृत्यनुभवविलक्षणज्ञानविषयीभूताः पदार्थाः अभिहिताः । तादृशाश्चाकाङ्क्षाद्यनुसारेण स्वान्वयमनुभावयन्तीति वाक्यार्थो लक्ष्य इति येषां भाट्टानां मतं तन्नादरणीयम् । 'वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रैवेति नः स्थितमिति (अद्वैतसिद्ध्यामुद्धृतस्य, पृ॰ ७०२) कुमारिलभट्टस्य वचनस्यायमाशयः – 'पदानां स्वार्थमात्रमभिदधतामेकप्रयोजनवत्पदार्थपरतयैकवाक्यत्वं सिध्यति ।' इति । ५ ।

'तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायोऽर्थस्य तन्निमित्तत्वात्' (मी॰ सू॰ १/१/२५, पृ॰ ३८) इति जैमिनिवचनाज् ज्ञायते – पदार्थज्ञानं वाक्यार्थबोधे हेतुरुच्यते पदार्थप्रतिपादकानि पदानि च विशिष्टक्रियां प्रकाशयितुमाकाङ्क्षादिसहितेनोच्चारितानि भवन्तीति । **क्रिया** नाम वाक्यार्थबोधौपयिकः सम्बन्धः । एतादृशः सम्बन्धस्तु वृत्तिशब्देनोच्यते प्रमाणरत्नेऽत्र च क्रियाशब्देनोक्तः । सर्वैः शब्दैः श्रूयमाणोऽपि सदा सर्वेषां न तदर्थप्रतिपत्तिर्नवा सद्यः, किन्तु कदाचित् शब्दैः केषाञ्चित् स्वल्पचिरेण अर्थप्रतिपत्तिर्जन्यते । तादृशार्थप्रतिपत्त्या कल्प्यतेऽर्थप्रतिपत्तिसम्पादिनी पदपदार्थसम्बन्धविशेषज्ञानजनितपदार्थस्वार्थोपस्थितिरेव । तस्य सम्बन्धविशेषस्य सामान्यतो विशेषतश्च क्रियात्वं (= वृत्तित्वम्) इत्युच्यते । अतः क्रियापदेनात्र वाक्यार्थबोधौपयिकः पदपदार्थसम्बन्धविशेषोऽभिधीयते । तादृशसम्बन्धविशेषं विना न पदात् पदार्थोपस्थितिर्भवति । अतो वाक्यार्थबोधे पदपदार्थसम्बन्धविशेषयरूपक्रियाया उपयोगित्वमस्त्येव । तदर्थं **क्रियापदं** रघुनाथैः प्रयुक्तम् । अर्थे इत्यनुक्तौ क्रियात्वं वाक्यार्थबोधानुकूलज्ञानविषयसम्बन्धत्वम्, तच्च अभिधादाविव आकाङ्क्षादिज्ञानविषये तत्तत्पदान्यवहितोत्तरत्वरूपसम्बन्धादावप्यस्ति । अतो ग्रन्थे अनुक्तावपि वाक्यार्थबोधापत्तिस्तादृशस्थले वारणार्थम् **अर्थे**

पत्तेश्च । गङ्गायामित्यादौ तीरस्य सप्तम्यर्थानुपपत्तिश्च प्रकृत्यर्थान्वितस्वार्थबोधकत्वात् प्रत्ययानाम् । न च प्रकृत्यर्थपदं प्रकृतितात्पर्यविषयमात्रपरमिति वाच्यम् । तथा सति धूमे रूपमित्यतो धूमे रूपमिव वह्नौ रूपमित्यादि विनैव लक्षणां बोधः स्यात् । परम्परया वह्नौ तात्पर्यसत्त्वात् स्याच्च धूमोऽस्तीति वाक्यादग्निरस्तीति धीरिति । ६ ।

लक्षणा निरूढा साम्प्रतिकी चेति द्विधा । वाक्यार्थेऽपि च लक्षणावश्यं वाच्या । अन्यथा वृत्तिरहिते तत्र शाब्दबोधविषयता न स्यात् । किञ्च घटशक्तस्य

इति पदमूहनीयम् । तथाच अव्यवहितोत्तरत्वादेरर्थप्रतियोगिकत्वाभावात् न वाक्यार्थबोधापत्तिः । पचतीत्यादौ योग्यताज्ञानविषये पाकादिप्रतियोगिकानुकुलत्वादौ क्रियात्ववारणार्थं **पद**शब्दस्योपादानम् । तथाच तादृशानुकूलत्वादेः पदानुयोगिकत्वाभावात् न क्रियात्वापत्तिः । पदानामिति षष्ठ्यर्थः अनुयोगिकत्वं पक्षे प्रतियोगिकत्वम् । अर्थे इत्यत्र सप्तम्यर्थः प्रतियोगिकत्वं पक्षे अनुयोगिकत्वम् । तथाच अर्थप्रतियोगिकः पदानुयोगिकः अथवा अर्थानुयोगिकः पदप्रतियोगिकः वाक्यार्थबोधस्यौपयिकसम्बन्धः अभिधालक्षणागौणीत्रयमिति वाक्यार्थबोधः । चकारः समुच्चयः, तच्च धीविशेषविषयत्वं त्रित्वं पर्यवसितम् । एवञ्च पदपदार्थसम्बन्धविशेषज्ञानजनितपदार्थसमूहोपस्थितौ पदपदार्थसम्बन्धविशेषस्य कुत्रचित् अर्थप्रतियोगिकपदानुयोगिकत्वं कुत्रचिच्च पदप्रतियोगिकार्थानुयोगिकत्वमस्ति ।

शक्तं पदमित्युक्तम् । अतः शक्तिमत्त्वं पदस्य मुख्यार्थः । शक्तिः न्यायमते ईश्वरेच्छा इच्छामात्रं वा, वैयाकरणानां मते बोधकत्वमेव । मीमांसकमते तु सा पदार्थान्तरम् । अस्या एव संकेत इति व्यवह्रियते । मुख्यार्थस्य प्रतिपत्तेः = ज्ञानस्य हेतुर्यः पदव्यापारः **साऽभिधाभिधी**-यते । सा च **पदज्ञान**मित्यादि स्वरूपकथनम् । अयमेव अभिधाज्ञानस्योपयोगो यत् पूर्वमभिधाज्ञानाभावे पदज्ञानादिरूपस्मृतिसामग्रीसत्त्वेऽपि पदार्थस्मरणानुत्पत्तिः भवति । तेनाभिधाज्ञानस्य पदज्ञानस्यैव पदार्थस्मृतिहेतुत्वम् । वाक्यार्थबोधं प्रति अनुकूलः पदपदार्थयोर्मुख्यसम्बन्धोऽमिधा । पदज्ञानस्य गोशब्दे गोशक्तपोदज्ञानत्वेन हेतुः । गोशब्दः सास्नामत्प्राणिनि शक्तः शक्तिविशिष्टः । शक्तिग्रहोपायो मीमांसकैर्नैयायिकवदुच्यते – 'शक्तिग्रहो व्याकरणोपमानकोषाप्तवाक्याद्व्यवहारतश्च । वाक्यस्य शेषाद्विवृत्तेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः ॥' इति कारिकाया भाट्टचिन्तामणावुपलभ्यत्वात् । अपिच मीमांसकाः शक्तिं पदार्थज्ञाननिरूपितामाहुः न तु पदार्थनिरूपिताम् । निरूपकतासम्बन्धेन शक्तिः पदज्ञाने वर्त्तते, किन्तु येन प्रकारेण पदार्थज्ञाननिरूपितशक्तौ स्वीक्रियमाणायां पदार्थो वाच्यो भवति तेन प्रकारेण पदज्ञाने शक्तिस्वीकारे पदमेव वाचकं स्यात् – न तु पदज्ञानम् । अतोऽतीतानागतपदस्य ज्ञानात् वाक्यार्थबोधोत्पत्तावपि पदज्ञानस्य कारणत्वमभ्युगम्यते – न तु पदमात्रस्य । ६ ।

मुख्यार्थबाधे मुख्यार्थयुक्तायुक्तान्यतरभिन्नार्थो रूढ्या प्रयोजनाद्वा यया क्रियया बोध्यते सा लक्षणाभिधीयते । केचित् सादृश्यभिन्नशक्यसम्बन्धेनाशक्योपस्थितिं लक्षणामाहुः । तत्तु गागाभट्टैर्निरस्तम् । स्वशक्यसम्बन्धोपस्थितिर्लक्षणेति रघुनाथस्याशयः । प्राभाकरमतेऽपि मुख्यार्थस्य वाक्यार्थे सम्बनधानुपपत्त्या ययान्वय उपपद्यते सा क्रिया लक्षणोच्यते (प्र॰ पं॰,पृ॰ ३९८ – ३९९) । यथा – छत्रिणो गच्छन्ति इत्यत्र छत्रिशब्देम छत्र्यच्छत्रिसमुदायो लक्ष्यते, छत्रिशब्द-

पदस्याशक्यत्वाविशेषात् पटान्वयबोधकत्वमपि स्यात् । यदि च शक्यप्रतियोगिकमेव बोधयतीति शक्यप्रतियोगिकत्वमेव नियामकमुच्यते, तदायातं लक्षणया, शक्यसम्बन्धस्य लक्षणात्वात् । अपिचास्त्येव शक्येन सह वाक्यार्थस्य सम्बन्धः शाब्दबोधनियामकश्च स इति । लक्षणायाः कोऽंशो नास्ति ? लक्षणा ज्ञातैवोपयुज्यते वृत्तित्वादिति चेत् ? न, शाब्दबोधानुकूलपदपदार्थसम्बन्धस्यैव वृत्तित्वादिति दिक् । ७ ।

स्यार्थश्च न परित्यक्तः । गंगायां घोषः इत्यत्र प्रवाहरूपो मुख्यार्थः परित्यज्यते । मीमांसकैः लक्षणाया वीजमन्वयानुपपत्तिर्मन्यते, न तु नैयायिकवत् तात्पर्यानुपपत्तिः वेदे तदसम्भवात् । 'यष्टीः प्रवेशय इत्यादौ तु प्रवेशनपदस्य भोजनप्रयोजनकप्रवेशनपरत्वग्रहादन्वयानुपपत्तिरेव' वर्त्तते (भा॰ चि॰, पृ॰ ५८) । मीमांसकैः वाक्ये शक्तिः स्वीक्रियते । तदुक्तम् – 'वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रैव हि लक्ष्यते ।' (तन्त्ररहस्ये उद्धृतम्, पृ॰ २८) । तेषां मते गम्भीरायां नद्यां घोषः इति वाक्यार्थस्य गम्भीराभिन्ननदी नद्यास्तीरेण सम्बध्यते इत्यतो ज्ञायते वाक्ये एव लक्षणा स्यादिति । वार्त्तिककृद्वचनस्यान्यथार्थोऽपि निष्कर्ष्यते । गंगापदस्य भगीरथरथखाताविच्छिन्नजलप्रवाहरूपवाच्यार्थस्य वाक्यार्थेऽन्वयः उपपद्यते, अतो नास्ति लक्षणाया प्राप्तावकाशः । लक्षणायाः पदनिष्ठत्वं स्वाश्रयसम्बन्धिवाचकत्वसम्बन्धेन इत्याह गागाभट्टः (भा॰ चि॰, पृ॰ ५७) । तन्मते अजहत्स्वार्थजहत्स्वार्थभेदेन लक्षणाया द्वैविध्यं स्वीकृतम् । स्वशक्यार्थेन सहान्वयबोधस्य प्रयोजिका अजहत्स्वार्था नाम लक्षणा । यथा – यष्टीः प्रवेशय इत्यत्र यष्ट्या सह यष्टीधारिणां पुरुषाणां प्रवेशो बोध्यते । आलंकारिका इमामुपादानलक्षणामाहुः । स्वशक्यार्थराहित्येन अन्वयबोधस्य प्रयोजिका लक्षणा जहत्स्वार्था । यथा – गंगायां घोषः । अत्र लक्षितलक्षणान्तर्भूयते । यथा – द्विरेफपदेन भ्रमरपदं लक्ष्यते । जहदजहत्स्वार्था नामान्या लक्षणापि वेदान्तिभिः स्वीक्रियते । यथा – तत्त्वमसिवाक्यं परोक्षापरोक्षत्वादिविशिष्टतत्त्वमपरोक्षत्वादिविशिष्टत्वं परित्यज्य अखण्डचैतन्यमात्रं बोधयति लक्षणया । रघुनाथस्तु **निरूढा साम्प्रतिकी**ति भेदद्वयं लक्षणाया अङ्गीकरोति । यस्य शब्दस्य यस्मिन् अर्थे नास्ति शक्तिः तथापि लक्षणया तस्य शब्दस्य तस्मिन् अर्थे प्रयोगोऽनादिकालात् भवति सा क्रिया निरूढा लक्षणा । यथा – नीलो घटः इत्यादौ नीलादिशब्दो गुण्यर्थे प्रयुज्यते – यद्यपि नीलादे- र्गुणवाचकतारूपोऽर्थः सिद्ध एव । मादृशामिच्छामूलिका लक्षणा साम्प्रतिकी । यथा – घटत्वावच्छिन्नेऽर्थे पटशब्दस्य प्रयोगश्चेत् सा साम्प्रतिकी । इयमेव लक्षणा आधुनिकी कथ्यते । तथाहि – 'सादितातपर्यमूलकतद्धर्मावच्छिन्नविषयकशाब्दबोधजनिका लक्षणा तद्धर्मावच्छिन्ने आधुनिकी ।' (श॰ प्र॰ टी॰, पृ॰ १५५) इति । ७ – ८ ।

एके = आलंकारिकादयः । तेषां मते सारोपाध्यवसनाभ्याम् अष्टप्रकारा अपि लक्षणाः शुद्धा गौणी चेति भेदेन षोडश प्रकाराः । सादृश्यसम्बन्धस्य प्रयोजकश्चेयं गौणी भवति लक्षणा गौर्वाहिकः मुखचन्द्रः इत्यादौ सादृश्यमुपचारं वावलम्ब्य गौणी लक्षणांगीक्रियते । यद्यपि सरस्वतीकण्ठाभरणे लक्षणातो भिन्ना गौणी स्वीकृता तथापि ड॰ रविशंकरेण – न हि सम्बन्धमात्रकृते भेदे वृत्त्यन्तरकल्पनगौरवं सह्यमिति नास्ति गौण्या वृत्त्यन्तरत्वम् । (व्य॰ वि॰, पृ॰ ४७) इत्युक्तम् । एवं 'सादृश्यरूपशब्दसम्बन्धो गौणी । तेन लक्षणान्तर्गता सेति नैयायिकाः ।' (भा॰ चि॰, पृ॰ ५८) इति । मीमांसकैस्तु गौणी नाम स्वतन्त्रा क्रिया स्वीक्रियते ।

मुख्यस्य च पदेन सह शक्यज्ञानविषयतावच्छेदकत्वमेव सम्बन्धः । नन्वीश्चरेच्छा बोधकबोध्योपहिता, मानाभावात् घटपदस्य घटज्ञानजनकताया उभयस्वीकृतत्वात् । न च घटपदस्य घटं करोतीत्यादौ कपालस्य जनकत्वात् कपाले शक्त्यापत्तिः । साक्षाज्जनकताया एव शक्तित्वादन्यथा तवाप्यप्रतीकारात् । घटपदस्य

विपक्षिमतं निराकर्तुमाह – तन्नेत्यादि । सादृश्यं यदि सम्बन्ध एव तर्हि सम्बन्धमात्रं बोधयितुं षष्ठी एवोपपद्यते न तु प्रथमादिर्विभक्तिः । तेन अग्निर्माणकः इति प्रयोगम् अकृत्वा **अग्नेर्माणवकः** (= अग्निसम्बन्धविशिष्ठो माणवकः) इति प्रयोगः स्यात् । यद्वा अग्निर्माणवकः इति प्रथमान्तप्रयोगादपि **अग्नेर्माणवकः** (अग्निसम्बन्धविशिष्टो माणवकः इत्यर्थः) इति **प्रतीतिः** आपद्येत । किन्तु एतन्न भवति । अतएव **सादृश्यज्ञानमपि क्रियान्तरं** (= वृत्त्यन्तरम्) एव स्वीकर्त्तव्यम् । कुमारिलभट्टमते – लक्ष्यमाणगुणयोगनिमित्तिका क्रिया गौणी । यथा – अग्निर्माणवक इत्यत्र अग्निपदलक्षिताग्निगुणतेजोदाहकप्रकाशकत्वादिसम्बन्धनिमित्ता अन्यत्र क्रिया (= वृत्तिः) भवति । किन्तु अग्निनिष्ठदाहकत्वादयो माणवके न सम्भवन्ति । अतः प्रसिद्धार्थत्यागेनाप्रसिद्धगुणवाचकत्वं यदि गौण्या लक्षणमुच्येत तदा अग्निपदेन प्रसिद्धार्थाग्नित्वत्यागेन माणवकनिष्ठदाहकत्वादि शक्त्योच्यते सामानाधिकरण्यञ्च मत्वर्थीयलक्षणयोपपद्यत इति, परन्तु प्रसिद्धार्थत्यागस्य तात्पर्यग्रहाधीनतया वैदिकवाक्ये तदसम्भवात् तादृशं गौणीलक्षणं न संगतमिति ध्येयम् । आरोपितार्थवाचकत्वं गौण्या लक्षणमिति केचिदाहुः । यथा – अग्निर्माणवक इति प्रयोक्ता अग्नित्वादिकं माणवके आरोप्य वाक्यं प्रयुङ्क्ते बोद्धा च तथैव बुध्यते । आरोपश्चात्राहार्यः । आलंकारिकैर्वासनाविशेषजन्यत्वोत्प्रेक्षित आहार्य इत्युच्यते । तस्मात् शुक्तिकारजते न गौणता, तदारोपस्य कारणदोषजन्यत्वेन आहार्यत्वविरहात् । एतदपि न संगतम्, आरोपकर्तृपुरुषविरहेण अपौरुषेये वेदवाक्ये तदसम्भवात् । अतएव स्वशक्यसम्बन्धिगुणसजातीयगुणवदुपस्थितिनिमित्तिका क्रिया गौणीति लक्षणं करणीयम् । एतादृशगौणीस्वीकारे शक्यार्थत्यागविरहे न वेदाप्रामाण्यापत्तिः । तेन 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादौ यजमानप्रस्तरयोर्यागनिमित्तत्वरूपगुणयोगेन यजमानपदं प्रस्तरे गौणम् । प्रकृते अग्निर्माणवकः इत्यादौ लक्षणमिदं संगच्छते । तथाहि – स्वम् अग्निपदम् तच्छक्यसम्बन्धिगुणो भवति तेजोदाहकप्रकाशकत्वादिकं तत्सजातीयगुणमाणवकनिष्ठत्वं यया क्रिययोपस्थाप्यते सा न लक्षणा अपितु तद्विलक्षणा भवेत् । सेयं **गौणी** कथ्यते । एवंचेत् मीमांसकमते क्रियाभेदेन अर्थस्त्रिविधः (१) वाच्यो मुख्यो वाभिधया बोध्यः, (२) लक्ष्यः लक्षणया बोध्यः (३) गौणश्च गुण्या क्रियया (= वृत्त्या); पदापरपर्यायशब्दश्च वाचको लक्षको [गुणो] गौणकस्तथा । तत्र वाचको शब्दः प्रथमतः शक्यतावच्छेदकतया चतुर्विधः – (१) यौगिकः, (२) रूढः, (३) योगरूढ (४) यौगिकरूढश्च । शास्त्रकल्पितावयवार्थनिरूपिता शक्तिर्योगस्तन्निरूपको यौगिकः । कृदन्ततद्धितान्तसमासभेदेनायं पुनस्त्रिविधः । यथा – पाचकः दाशरथिः चित्रगुश्चेति । पाचक इत्यत्र 'पच्' इत्येकः प्रकृतिरूपोऽवयवः, 'ण्वुल्' इत्यपरः प्रत्ययरूपोऽवयवः, उभयावयवार्थः पाककर्तावगम्यते । १ । शास्त्रकल्पितावयवार्थज्ञानाभावे समुदायार्थनिरूपितशक्तिः रूढिस्तन्निरूपकः रूढः । अयमपि पुनः नैमित्तिक-पारिभाषिक-औपाधिकभेदेन त्रिविधः । यथा-गोघटादिः,चैत्र-पक्षतादिः पश्वादिश्च । गोशब्देन प्रकृतिप्रत्ययसमुदायरूपेण रूढ्या अवयवसंस्थानविशिष्टप्राणिरूपोऽर्थो बुध्यते । २ ।

घटबोधकत्वेनेच्छैव शक्तिरिति चेत् ? ममापि घटपदस्य घटबोधकतैव शक्तिः, न कपालबोधकतेति । ८ ।

लक्षणाविशेष एव गौणी, यत्र सादृश्यं सम्बन्ध इत्येके । तन्न, सादृश्यस्य सम्बन्धत्वे अग्नेर्माणवक इति प्रतीत्यापत्तेः । तस्मात् मुख्यार्थसादृश्यज्ञानमपि क्रियान्तरमेव । तच्च सादृश्यं मुख्यार्थोपस्थित्या द्वारीभूतया लक्ष्यम् । तदाहुः –

'अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणेष्यते ।
लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद्वृत्तेरिष्टा तु गौणता ॥'

(तं॰ वा॰ १/४/२२, पृ॰ ३१८) इति । ९ ।

शास्त्रकल्पितावयवार्थविशिष्टविशेष्यभूतार्थनिरूपिता शक्तिः योगरूढिस्तन्निरूपको योगरूढः । यथा – पंकजादिः । पंकात् जायते इति व्युत्पत्त्या पंकजनिकर्तृरूपावयवार्थान्वितावयवसंस्थानविशिष्टपद्मरूपोऽर्थः पंकजशब्दाद् बुध्यते । ३ । शास्त्रकल्पितावयवार्थसमुदायार्थयोः स्वतन्त्रशक्तिः यौगिकरूढिः तन्निरूपको यौगिकरूढः । यथा उद्भिदादिः । उत् ऊर्ध्वं भिनत्ति इति व्युत्पत्त्या उद्भेदनकर्त्ता तरुगुल्मवृक्षादिः 'उद्भिदा यजेत पशुकाम' इति श्रुतौ उद्भिन्नामकयागो चावगम्यते । योगरूढे एकार्थप्रत्यायकत्वमत्र यौगिकरूढे तु भिन्नार्थप्रत्यायकत्वमित्युभयोर्भेदः । ४ । मीमांसकैः शब्दार्थयोर्वाच्यवाचकापरपर्याय**प्रत्याय्यप्रत्यायक**भावनामकः सम्बन्धः स्वीक्रियते । तेषां मते सम्बन्धोऽयं स्वाभाविकोऽपौरुषेयो नित्य इति यावत् । वर्णानां नित्यत्वादर्थानां प्रवाहरूपेण च नित्यत्वात् क्रमव्यक्तवर्णसमूहरूपशब्दस्यार्थस्य च सम्बन्धो नित्य एव भवेत् । तदुक्तं जैमिनिमुनिना – 'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः' (मी॰ सू॰ १/१/५, पृ॰ ८) इति । अर्थः प्रत्याय्यः (= वाच्यः) शब्दश्च प्रत्यायकः (= वाचकः) इत्यन्यत्र विस्तरः । ९ ।

तच्च शब्दः प्रमाणमित्यादिना शब्दप्रमाणस्य भेदमातनोति ।

भाट्टमते शब्दप्रमाणं पौरुषेयापौरुषेयभेदेन द्विविधमंगीकृतम् । प्राभाकरास्तु अपौरुषेयवैदिकवाक्यस्यैव प्रामाण्यमभ्युपेतं न तु पौरुषेयस्य लौकिकवाक्यस्य तत्रासत्यताधिक्यात् सदैव व्यभिचारसम्भवात् । तन्मते – अवश्यमेवास्ति कश्चिद्वक्ता लौकिकवाक्यस्य । वक्तुः प्रामाण्ये तद्वाक्यस्यापि प्रामाण्यमवतिष्ठते । अतः प्रथममनुमानेन संसर्गबोधो जायते, ततः शब्दविधिना संसर्गबोधो भवितुमर्हति । अतो लौकिकवाक्यमनुवादवाक्याय कल्पते, न तु प्रमाणं भवितुं शक्यते । वैशेषिकास्तु अनुमानेनैव वैदिकवाक्यस्य गतार्थतामाहुः, न च तदर्थं शब्दो नाम पृथक् प्रमाणमंगीकर्त्तव्यमिति । तथाहि – 'अग्निमीळे' इत्यादिपदानि स्मारितार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकानि आकांक्षादिमत्त्वे सति तत्स्मारकत्वात् । तत्र वेदपदानामुच्चारणात् पूर्वमीश्वरस्यैव तेषां पदार्थानां संसर्गज्ञानं विद्यते । तादृशसंसर्गज्ञानपूर्वकमीश्वरेण वेदपदानि उच्चार्यन्ते । तत्रापि गामानय इत्यादिपदकदम्बवत् आप्तोक्तवाक्योदाहरणेन व्याप्तिज्ञानं लोकानां भवति । ततश्च लोका

(शब्दप्रमाणस्य भेदः)

तच्छब्दः प्रमाणं प्रथमतो द्विविधम् । पौरुषेयमपौरुषेयं च । पौरुषेयं निर्दोषप्रणीतं घटमानयेत्यादिकम् । अपौरुषेयं वेदवाक्यम् । तच्च पुनर्द्विविधं सिद्धार्थं विधायकञ्च । विधायकञ्च द्विविधम् उपदेशकमतिदेशकं च । इदमनेनेत्थं कुर्यादित्युपदेशः । इदमनेन तद्वत् कुर्यादित्यतिदेशः, यथा देवदत्तः शाल्यन्नेन सघृतपायसेन भोजयितव्यः तद्वदेव यज्ञदत्तो भोजयितव्यः । इति पौरुषेयम् । १० ।

आचार्यमुखात् पदानि श्रुत्वा अर्थसंसर्गज्ञानरूपशाब्दबोधमनुमितत्वेन कुर्वन्ति । यद्यपि वेदपदानामर्थसंसर्गज्ञानमीश्वरेणानुमित्या न क्रियते ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वात् सर्वपदार्थानां तत्प्रत्यक्षत्वात् तथापि ईश्वरोक्तवेदपदानि श्रुत्वा लोकानां पदपक्षिका वार्थपक्षिका वा पूर्वोक्तरीत्या संसर्गज्ञानानुमितिर्भवतीति वेदोक्तपदेष्वपि लोकानामर्थसंसर्गानुमितिर्भवतीति न कश्चिद् दोषः । एवमन्यत् प्राग् दर्शितमेव । मीमांसकास्तु निरन्वयविनाशोऽर्थात् प्रलयं न स्वीकुर्वन्ति । तथाच तन्मते सृष्टिसंहारौ न स्वीकृतौ । प्रलयानन्तरं सृष्ट्यादौ वेदकर्तृत्वरूपेण ईश्वरोऽपि नांगीक्रियते । प्रामाण्यस्य च स्वतस्त्वादपि तादृशः सर्वज्ञ ईश्वरो नेष्टः । वेदवाक्यम् अपौरुषेयं न पुरुषेण प्रणीतमिति भाट्टप्राभाकरयोर्मतम् । भाट्टास्तु वैदिकवाक्यवत् लौकिकिवाक्यस्यापि शब्दप्रमाणगम्यता स्वीक्रियते । भाट्टा आक्षिपन्ति यदि लौकिकशब्दस्य प्रामाण्यं न स्यात् तदा कथं वैदिकशब्दस्य प्रामाण्यं सिध्येदिति । 'य एव लौकिकाः शब्दाः त एव वैदिकाः' (मी॰ भा॰, पृ॰ ८५) इति भाष्यवचनमपि लौकिकवाक्यस्य प्रामाण्याय प्रभवति । शब्दः प्रमाणं **पौरुषेयमपौरुषेयञ्चेति** भेदेन द्विधा विभक्तः । तत्र **पौरुषेयं** पुरुषेण निर्दोषेण आप्तेन प्रणीतं कृतमुच्चारितमिति निर्दोषप्रणीतं पौरुषेयमुक्तम् । पदार्थतत्त्वस्य यथार्थज्ञानं कारुण्यमिन्द्रियपटुता तत्त्वज्ञापनेच्छा चेति चतुष्टयगुणवान् पुरुषो निर्दोषवत्तया विवक्षितः । पदार्थज्ञानसत्त्वेऽप्यसत्यां तत्प्रख्यापनेच्छायां तु निर्दोषो न भवति । सत्यामपि तत्त्वप्रख्यापनेच्छायां यदि वक्तुः कारुण्यं न स्यात् तदा स वक्तुं न यतते । यत्नवान् न चेत् स आप्ताय न विविच्यते । यत्नवानपि इन्द्रियापटुतया उपदेष्टुं न शक्नोति चेत् स निदाषो न भवति । अतो यः पदार्थजातं प्रत्यक्षेणानुमानेन वा तद्वर्त्तितत्प्रकारतया ज्ञात्वा कारुण्यादन्यस्मै ज्ञापयितुमिच्छुरिन्द्रियपटुतानिबन्धनं यथाज्ञातं पदार्थमुपनिबध्नाति उपदिशति वा स निर्दोषः पुरुषः । तादृशपुरुषेण प्रणीतं वाक्यं पौरुषेयं लौकिकमिति यावत् शब्दः प्रमाणम् । उक्तञ्च पार्थसारथिमिश्रैः – 'उभयमप्यनाप्तप्रणीतत्वदोषविरहात् स्वतश्च शब्दस्यादुष्टत्वात् प्रमाणम् ।' (शा॰ दी॰, पृ॰ २०४) इति । १० ।

तच्च शब्दः प्रमाणं सिद्धार्थविधायकाभ्यां द्विधा विभज्य विधायकस्य द्वैविध्यमाह **विधायकञ्चेत्यादिना** । एवञ्च पौरुषेयापरपर्यायलौकिकवाक्यस्य सोदाहरणं भेदमुक्त्वा अपौरुषस्य वेदवाक्यस्य व्याख्यानमारभते **प्रयाजादिनेत्यादिना** । प्रयाजो नाम प्रधानो यागः । एवं 'समित् , तनूनपात्, इट्, बर्हिः, स्वाहाकार इति पञ्चानां प्रयाजानां नामानि । देवता अपि ता एव चतुर्णाम् । पञ्चमस्य परं तेषु तेषु कर्मसु यक्ष्यमाणाः प्रधानदेवताः स्विष्टकृदाज्यभागप्रयाजानुयाजदेवता एव ।' (य॰ प्र॰, पृ॰ २५) । मन्त्रब्राह्मणभेदेन वेदवाक्यं द्विविधम् । मन्त्रं संहितां ब्राह्मणञ्च साधारणतो विधिमाह । ब्राह्मणभागे विधिर्नामधेयो निषेधोऽर्थवादश्चेति

प्रयाजादिना प्रकारेण दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गं कुर्यादित्याद्यम् । सौर्येण ब्रह्मवर्चसं कुर्यात् यथाग्नेयेन । इत्यपौरूषेयम् । ११ ।

तच्चेदं विधायकं शब्दान्तरादिभिः सहितं भावनाया भेदं श्रुतिलिङ्गादिषट्कसहितं शेषत्वं श्रुत्यर्थादिषट्कसहितं तु क्रमं बोधयति । वचननामधेयचोदनादिलिंगैश्चान्यत्र विहितस्य पदार्थविशिष्टस्य प्रकारकस्य तत्प्रतिपाददकस्य च शास्त्रस्य विध्यन्तरापरपर्यायस्यान्येन सम्बन्धमतिदेशाख्यं क्वचिच्च बाधं विकारं वा बोधयतीति । १२ ।

श्रुतिचतुष्टयं दृश्यते । प्रमाणान्तरेण अनधिगतार्थविषयस्य ज्ञापकत्वं विधेर्लक्षणम् । विधिश्चतुर्विधः - उत्पत्तिविधिर्विनयोगविधिरधिकारविधिः प्रयोगविधिश्च । तत्र कर्मादेः प्राथमिकप्राप्तिर्यतः स उत्पत्तिविधिः कर्मोत्पत्तिर्विधिर्वेति । तत्र प्राथमिकपदेन कर्मस्वरूपेतरस्य व्यावृत्तिः । यथा - ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्यत्र यागस्य फलेन सह सम्बन्धो बोध्यते, अतो न तस्योत्पत्तिविधित्वं किन्तु अधिकारविधित्वम् । उदाहरणम् - अग्निहोत्रं जुहोतीति । अत्र विधौ कर्मणः करणत्वेनान्वयः, अग्निहोत्रं होमेनेष्टं भावयेदिति । अङ्गप्रधानसम्बन्धबोधको विधिर्विनियोगविधिः । अङ्गानां द्रव्यदेवतादिलक्षणानां प्रधानैर्मुख्यैर्वाक्यान्तरविहितैः सह सम्बन्धस्याङ्गस्य शेषत्वलक्षणस्य बोधको विधिरित्यर्थः । यथा दध्ना जुहोति । अग्निहोत्रं जुहोतीत्यनेन वाक्यान्तरेण विहितो होमः प्रधानम् । दधि द्रव्यमप्रधानमंगमिति यावत् । तयोरङ्गांगिभावरूपं सम्बन्धं दध्ना जुहोतीत्ययं विधिर्बोधयति । विधेरस्य नामान्तरं गुणविधिरिति । कर्मजन्यफलस्वाम्यबोधको विधिरधिकारविधिः । अयं फलविधिरपि कथ्यते । कर्मजन्यफलस्वाम्यं = कर्मजन्यफलभोक्तृत्वम् । यथा - यजेत स्वर्गकामः । अत्र यः स्वर्गं कामयते स तत्साधनत्वेन यागं भावयेत् । प्रयोगप्राशुभावबोधको विधिः प्रयोगविधिः । प्राशुशब्दः शीघ्रवाची । तस्य भावः शैघ्रम् । प्रधानविधेरितिकर्त्तव्यताकांक्षायां यावत् क्रियाजनकमङ्गत्वेन तत्र सम्बद्धं तावत् क्रियाबोधकैस्तैरङ्गविधिभिः सह प्रधानविधेरेकवाक्यतया सर्वेषां वाक्यानां मिलित्वा यो महावाक्यार्थस्तादृशमहाक्वाक्यार्थावगतो यो विधिः स प्रयोगविधिः । अयमेव सगुणकर्मोत्पत्तिविधिरित्युच्यते, द्रव्यदेवतादिगुणविशिष्टकर्मविधायकवाक्यत्वात् । यथा - सोमेन यजेत । अत्र सोमलताविशिष्टो यागो विधीयते । विशिष्टविधावपि विशेषणस्यार्थाद्विधिः ।

विनियोगविधिरपि अपूर्ववधिर्नियमविधिः परिसङ्ख्याविधिश्चेति त्रिविधः । तत्र यो विधिरत्यन्ताप्राप्तमर्थं प्रापयति सोऽपूर्वविधिः । यथा - दर्शपूर्णमासप्रकरणे व्रीहीन् प्रोक्षति । एतद्विध्यभावे दर्शपूर्णमासीयव्रीहिषु प्रोक्षणं कथमपि न प्राप्नोति । एतद्विधिसत्त्वे तत्सम्बन्धिव्रीहिषु प्रोक्षणं प्राप्नोत्येवेत्यन्ताप्राप्तप्रोक्षणप्रापकत्वादयमपूर्वविधिः । यो विधिः पक्षे प्राप्तमर्थं नियमयति स नियमविधिः । यथा - तत्रैव व्रीहीनवहन्ति । एतद्विध्यभावे दर्शपूर्णमासिकेषु व्रीहिषूत्पत्तिवाक्यावगतपुरोडाशोपयोगितण्डुलनिष्पत्त्यनुकूलवैतुष्यकार्याय अवहननवत् कदाचित् नखविदलनमपि प्राप्नुयादिति तस्मिन् पक्षेऽवहननस्य प्राप्त्यभावात् कार्यान्यथोपपत्तेरवहननस्य पाक्षिकी प्राप्तिः स्यात् । सत्यस्मिन् विधौ अवहनेनैव वैतुष्यं कार्यमिति नियमे सति विदलनं सर्वात्मना निवर्त्तत इति नियमविधिरयम् । द्वयोः समुच्चित्य प्राप्तावितरनिवृत्तिफलको विधिः परिसंख्याविधिः । यथा - चयनप्रकरणे 'इमामगृभ्णन् रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्ते' इत्यश्वरशनाग्रहणांगत्वेन मन्त्रविधिः । एतद्विध्यभावे हि रशनाग्रहणप्रकाशको मन्त्रो

अपोरुषेयं च किञ्चित् प्रत्यक्षमेव, यथा – मन्त्रः । किञ्चदनुमेयमपि, यथा – लिङ्गादिकल्प्यं विनियोजकम्, अर्थादिकल्प्यं च क्रमबोधकं, विशिष्टविधिकल्प्यं विशेषणविधानम् ऊहशास्त्रं तथा विनश्वरकर्मविधायकानुमितमपूर्वं कृत्वेत्यादि

रशनाग्रहणप्रकाशनसामर्थ्यरूपाल्लिंगादश्वरशनाग्रहण इव गर्दभरशनाग्रहणेऽपि नियमेन प्राप्नुयात् । एवञ्च – पञ्च पञ्चनखा न भक्ष्याः । इदं हि वाक्यं न पञ्चनखभक्षणपरं, तस्य रागतः प्राप्तेः, नापि नियमपरं पञ्चनखापञ्चनखभक्षणस्य युगपत्प्राप्तेः पक्षेऽप्राप्त्यभावात् । अत अपञ्चनखभक्षणनिवृत्तिपरमिति परिसंख्याविधित्वमस्य सङ्गच्छते । यद्यपि नियमविधावपि अप्राप्तांशस्यावहननस्य परिपूरणे कृते नखविदलनादेरितरस्य निवृत्तिर्भवति इति नियमविधौ परिसंख्याया अन्तर्भाव आपाततो बुध्यते तथापि नियमविधौ प्रथममप्राप्तांशपरिपूरणस्य नियमस्य सिद्धौ पश्चादितरनिवृत्तिर्भवति इत्यत इतरनिवृत्तौ नियमविधेर्न तात्पर्यमितरनिवृत्तिस्तु परिशेषेण सिध्यति । अतः इतरनिवृत्तिर्न तत्फलम् । एवं परिसंख्याविधौ इतरनिवृत्तेरर्थादपरप्रवृत्तिर्यद्यपि सिध्यति तेन च परिसंख्याविधेर्नियमविधौ अन्तर्भाव आपाततो बुध्यते तथापि परिसंख्याविधेरितरनिवृत्तेरेव तात्पर्यादितरप्रवृत्तौ पश्चात् अनुविधायिना तात्पर्याभावात् अर्थात् सिद्धत्वेन न परिसंख्याविधेर्नियमविध्यन्तर्भावः कथयितुं शक्यते । अतो विनियोगविधिस्त्तिविध एव । तदुक्तं भट्टपादैः – 'विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति । तत्र चान्यत्र च प्राप्तौ परिसंख्येति कीर्त्यते ॥' (तं॰ वा॰ १/२/४२, पृ॰ ५९/७-९) इति । यस्य यदर्थत्वं प्रमाणान्तरेणाप्राप्तं तस्य तदर्थत्वेन यो विधिः सोऽपूर्वविधिः । पक्षेऽप्राप्तस्य तु यो विधिः स नियमविधिः । उभयस्य युगपत् प्राप्तौ इतरव्यावृत्तिपरो विधिः परिसंख्याविधिः । ११ ।

विनियोगविधेः सहकारिभूतानि श्रुतिः लिंगं वाक्यं प्रकरणं स्थानं (क्रमं वा) समाख्या चेति षट् प्रमाणानि सन्ति । 'अभिधातुं पदेऽन्यस्मिन्नपेक्षरवा श्रुतिः । सर्वत्रावगता शक्तिर्लिङ्गमित्यभिधीयते ॥ संहृतार्थं ब्रुवद्वृन्दं पदानां वाक्यमुच्यते । प्रधानवाच्यस्याङ्गोक्त्याकाङ्क्षा प्रकरणं मतम् ॥ स्थानं समानदेशत्वं समाख्या यौगिकं वचः । इति श्रुत्यादिलक्ष्मोक्तं मीमांसापारदर्शिभिः ॥' इति तेषां संग्रहश्लोकाः । श्रुतिर्नाम मन्त्रः । मन्त्रः साक्षात् अर्थं बोधयति, अतो **मन्त्रं** प्रत्यक्षस्योदाहरणायोल्लिखयति । लिङ्गञ्च श्रुत्यर्थं कल्पयित्वा **विनियोजकं** (=विनियोगनिरूपकं) भवति (१३) । वाक्यन्तु लिङगं कल्पयित्वा कल्पितलिङ्गेन श्रुतिं कल्पयति । श्रुत्यादेर्यथाक्रममुदाहरणम् (१) व्रीहीनवहन्ति । (२) वर्हिर्देवसदनं दामि । (३) यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति इत्यत्र द्वितीयादिविभक्तिश्रवणाभावेन केवलं पर्णता जुह्वोः समभिव्याहारमात्रेण वाक्येन पर्णतायाः जुह्वङ्गं कार्यम् । तथाच साध्यत्वादिवाचकद्वितीयाद्यभावे वस्तुतः शेषशेषिणोः सहोच्चारणं समभिव्याहारः । तच्च वाक्यम् । (४) प्रयाजादिषु समिधो यजतीत्यत्र इष्टविशेषस्यानिर्देशात् समिध्यागेन किं भावयेदित्यस्त्युपकार्याकाङ्क्षा । दर्शपौर्णमासवाक्येऽपि दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गं भावयेत् । कथमित्यस्ति उपकाराकाङ्क्षा । अत उभयाकाङ्क्षारूपप्रकरणेन प्रयाजादीनां दर्शपौर्णमासाङ्गत्वं बोध्यते । (५) ऐन्द्राग्नम् एकादशकपालं निर्वपेत् वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेदित्येवं

वाक्यञ्च । न चापूर्वमवकल्प्यं सविकल्पकविज्ञानैः शब्दपूर्वं प्रतीयते । लब्धप्रयोजने तस्मिन् परं नागमिकं हि न इति न्यायेन शास्त्रकल्पनाया एव लघुत्वात् 'शाब्दी ह्याकाङ्क्षा शब्देनैव प्रपूर्यते' इति । १३ ।

(अपूर्वशास्त्रकथनम्)

साकाङ्क्षा च विनश्वरविधायि शास्त्रं, साधनत्वं हि फलोपधानावास्था, न चाशुविनाशिनस्तत्स्वरूपं फलोपहितमिति । यावत् केनाप्यात्मना स्थायित्वं नावगमयति तावत् प्रमाणमेव नेति द्वारमिति लौकिकं वाक्यमिवापूर्वशास्त्रमध्याहृत्यैव प्रमाणतामश्नुत इति । ।१४ ।

क्रमविहितेष्टिषु 'इन्द्राग्नी रोचना दिवः' 'वैश्वानरोऽजीजनत्' इत्यादीनां याज्यानुवाक्यामन्त्राणां यथाविनियोगः स यथासंख्यपाठात् स्थानाद् भवति । (६) होतुः चमसभक्षणाङ्गत्वं होतृचमस इति वैदिकसमाख्यया सिध्यति । चम्यते भक्ष्यते सोमोऽस्मिन् इत्यस्य व्युपत्तिः । अध्वर्युकर्माङ्गत्वम् अध्वर्यवमिति लौकिकसमाख्यया सिद्धं भवति ।

उपदेशकातिदेशकाभ्यां पौरुषेयविधायकवाक्यवत् अपौरुषेयविधायकवाक्यमपि द्विविधम् । तत्र **आद्यम्** = उपदेशकम् यथा – प्रयाजावधातादिप्रकरेण दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं कुर्यादिति । अतिदेशकं यथा – सौर्येण ब्रह्मवर्चसं कुर्यात् यथाग्नेयेन इति । कुर्यात् = भावयेत् । यस्मिन् विधायकवाक्ये 'इत्थं कुर्यात्' (= अनेन प्रकारेण कुर्वीत) इत्यनेन प्रत्यक्षभावेन इतिकर्त्तव्यताया निर्देशो भवति तद् विधायकमुपदेशकं, यत्र तु 'तद्वत् कुर्यात्' (=अमुना प्रकारेण कुर्वीत) इत्यनेन इतिकर्त्तव्यताया निर्देशो भवति तत् अतिदेशकमुच्यते । तदुक्तम् – 'प्राकृतात् कर्मणो यस्मात्तत्समानेषु कर्मसु । धर्मप्रदेशो येन स्यात् सोऽतिदेश इति स्थितिः ॥' इति । विधिवाक्यस्य विभिन्नांशेषु क्रियापदस्यैव प्रान्धान्यम् । क्रियापदस्यांशद्वयं – धातुः प्रत्ययश्च । प्रत्ययेऽप्यंशद्वयम् – आख्यातो लिङादिश्च । आख्यातो दशलकारेषु वर्त्तते लिङादिस्तु तत्तल्लकारे एव । आख्यातलिङादिभ्यां **भावनैव** कथ्यते । भावना व्यापारविशेषः । प्रयोजकव्यापारत्वादेव णिजन्तेन भावि इति धातोर्युचि टापि च भावनेति निष्पद्यते । तदुक्तम् – 'भावना नाम भवितुर्भावनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः' (अ॰, पृ॰ १०-११) इति । भवितुरुपद्यमानस्य कस्यचित् वस्तुनो यत् भवनमुत्पत्तिस्तादृशोत्पत्त्यनुकूलो भावयितुर्भावकस्य (=उत्पादयितुरुत्पादकस्येति यावत्) प्रयोजकस्य यो व्यापारविशेषः सा भावना कथ्यते उच्यते इत्यर्थः । द्रव्यं गुणः कर्मान्यदपि सर्वं वस्तुशब्देन गृह्यते । यथा लौकिके वाक्ये ग्रामं गच्छति रामः इत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य ग्रामसंयोगरूपस्य वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलस्तदुत्पादकस्य गमनकर्त्तूरामस्य यो व्यापारः पादप्रक्षेपादिरूपः स भावनोच्यते । एवं वैदिके 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य देवतोद्देशेन कृतस्य द्रव्यत्यागरूपयागस्य तज्जन्यस्वर्गस्य वा वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूल उत्पादकस्य यजनकर्त्तुर्यो व्यापारविशेषः प्रयत्नरूपः सामग्रीसम्पादनऋत्विग्वरणादिरूपो वा स भावनेत्युच्यते । अस्या भावनाया भेदो द्विविधः – शाब्दी आर्थी चेति । तत्र शाब्दी भावना पुरुषप्रवृत्त्यनुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः । यथा लोके – स्वामी भृत्यं ग्रामं गमयतीत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य भृत्यनिष्ठपादप्रक्षेपादिव्यापाररूपस्य वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलस्तदुत्पादस्य स्वामिनो यः प्रेरणारूपो व्यापारः स शाब्दी भावना । एवं वेदे

(वर्णस्वरूपविचारः)

वर्णश्च सर्वो नित्यः स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानात् , अनित्यत्वे मानाभावात् । हट्टादावुत्पन्नः कोलाहल इति प्रत्ययस्यागृहीतभेदव्यक्त्यात्मनो ज्ञातत्वेनोत्पाद एव विशेषः । ध्वनिरप्येवमेव नित्यःस्यादेवेत्येके । अथवा साम्नास्तु बीतेति साम्न उपादेयताश्रुतिविरोधात् नैवमिव ॥ १५ ।

इति प्रमाणरत्ने शब्दपरिच्छेदः ॥

– यजेतेत्यत्र भवितुरुत्पद्यमानस्य यजनकर्त्तृनिष्ठस्य सामग्रीसम्पादनादिव्यापाररूपस्य वस्तुनो योत्पत्तिस्तदनुकूलो भावयितुस्तदुत्पादकस्य यजेत स्वर्गकाम इत्यस्य शब्दस्य यो व्यापारविशेषः प्रेरणारूपः सा शाब्दी भावना । आर्थी भावना प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापारः इति । प्रयोजनस्य स्वगादिरूपफलस्य येच्छा रागविशेषः तेन रागविशेषेण जनितो यो यागादिक्रिया-विषयः पुरुषस्य व्यापारविशेषः सा आर्थी भावना । अस्या दृष्टान्तः प्रागुक्तः । भावनाया अंश-त्रयमपेक्षते साध्यं साधनमितिकर्त्तव्यतां च, (१) किं भावयेत् (२) केन भावयेत् (३) कथं भावयेदिति । तत्र आर्थीभावनायां स्वर्गादिफलं यागेन अग्न्याधानावहननप्रयाजादीतिकर्त्तव्यता-त्वरूपेन भावयेदिति । एवञ्च शाब्दीभावनायां साध्याकाङ्क्षायां प्रागुक्तांशत्रयोपेता आर्थीभावना साध्यत्वेन, साधनाकाङ्क्षायां लिङादिज्ञानं करणत्वेन इतिकर्त्तव्यताकाङ्क्षायाञ्च अर्थवादज्ञा-प्यप्राशस्त्यमितिकर्त्तव्यतात्वेनान्वेतीति ।

श्रुतिलिङ्गादि इत्यादिशब्देन वाक्यप्रकरणस्थानसमाख्येति सर्वे एकीकृत्य षट्संख्या बोध्याः । **शेषत्वम्** = अङ्गत्वम् । **श्रुत्यर्थादि** इत्यत्र आदिपदेन पाठ-स्थान-मुख्यप्रवृत्तयो गृह्यन्ते । इदं षट्कं क्रमनियामकं प्रमाणम् । नियामकम् नियमस्य (= व्यवस्थाया) जनकः इत्यर्थः । पार्थसारथिमिश्रैर्विस्मयस्तेने – 'शब्दान्तरादिभिः श्रुतिलिङ्गा-दिभिः श्रुत्यर्थादिभिश्च विचित्रोऽयमुपदेशो भेदविनियोगक्रमानवबोधयति ।' पुनरप्युक्तम् – 'वचननामधेयचोदनालिङ्गैश्चातिदेशोऽन्यत्र विहितस्य नानापदार्थविशिष्टस्य प्रकारस्य तत्प्रतिपादकस्य वा शास्त्रस्य विध्यन्तरापरनामधेयस्यान्येन सम्बन्धं विकारं बाधं वा बोधयतीति (शा॰ दी॰, पृ॰ २०४) । १४ ।

प्रतीतपदार्थको लोके ध्वनिः शब्द उच्यते । ध्वनिरूपः शब्दो वाचकोऽवाचकश्चेति भेदेन द्विविधः । वाचकशब्दस्य सांकेतिकः एककः (unit) वर्ण इत्युच्यते । सोऽयं वर्णोऽभिव्यक्तेः स्वातन्त्र्यपारतन्त्र्यापेक्षेण स्वरव्यञ्जनाभ्यां द्विविधा । पुष्पाणां यथाग्रन्थितं मालाव्यपदेशवत् वर्णानां नियमतः अकारादिक्रमेण ग्रन्थनात् वर्णमाला इत्युच्यते । वर्णोऽयं मीमांसकानां मते नित्यः । वर्णानि आनुपूर्वीभावेन संहत्य पदाय, पदानि च तथैव आकाङ्क्षादिमत्तया वाक्यं सम्पादयन्ति । वर्णात्मकेषु पदेषु (= शब्देषु) सर्वत्र 'स एवायं गकारः तदेवेदं पदम्' इति **प्रत्यभिज्ञा** जायते । तथाच अदृष्टादिकारणवशात्तदुद्बोधे सति प्रथमाभिव्यक्तिरेव प्रत्यभिज्ञारूपा भवति । यथा गाढान्धकारे क्षणिकविद्युत्सम्पातेन चिरपरिचितेऽपि वस्तुनि प्रथमतः स एवायमिति प्रत्यभिज्ञा जायते । अतो वर्णा नित्याः । वर्णानां नित्यत्वात् अर्थस्य प्रवाहरूपेण च नित्यत्वान् सम्बन्धस्यानदितया अपौरुषेयमित्यन्यत्र विस्तरः । १५ ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यां शब्दपरिच्छेदः ॥

(उपमानपरिच्छेदः)

(उपमाननिरूपणम्)

स्मर्यमाणे दृश्यमानसादृश्यज्ञानमुपमानम् । यथा – नगरदृष्टगोः पुरुषस्य वनसाक्षात्कृतगवयसादृश्यस्यानेन सदृशी नगरगा गौरिति धीः । १ ।

उपमां नयमार्गात्तु ब्रूते भाट्टोऽन्यथा यथा ।
प्राचीननव्यदृष्ट्यास्मिन् तथा वच्मि गुरोर्मतम् ॥

न्यायमीमांसादिदर्शने उपमानं स्वतन्त्रप्रमाणतया स्वीक्रियते । परन्तु न्यायमीमांसकयोरुपमानविषयकालोचने वैलक्षण्यं दरीदृश्यते । तत्र 'उपमानमपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति । यथा गवयदर्शनं गोस्मरणस्ये'ति (मी॰ भा॰, पृ॰ १२) भाष्यग्रन्थ उपवर्षसम्मत एव भाष्यकारेण लिखितत्वात् टीकाकारादिभिर्भाष्यत्वेनैवोच्यते । यत् सादृश्यमसन्निकृष्टार्थे ज्ञानं जनयति तत् उपमानमुपमितिरित्यर्थः । यथा गवयप्रत्यक्षज्ञानं सादृश्यविशिष्टगवयसाक्षात्कारात्मकं ज्ञानं गोस्मरणस्य जनकं भवति । अत एतन्मते सादृश्यं करणं (= प्रमाणं) स्मरणञ्च कर्म (= प्रमेयं object) । तेन च करणं भवति गवयदर्शनं, परिणामि ज्ञानञ्च गोः स्मरणम् । परन्तु – 'सदृशादुपजायेत या मतिः सदृशान्तरे । ध्यानादिस्मृतितुल्यत्वात् सा प्रमाणं कथं भवेत् ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३०८) इत्यनेन जरन्मीमांसकमतं कुमारिलेनाक्षिपता दूषितम् । गुरुमतेऽपि भाष्यग्रन्थस्य व्याख्यापि कृता । गोस्मरणस्य पुरुषस्यारण्यादौ प्रत्यक्षगवयस्य स्मर्यमाणे गवि अनेन सदृशी मदीया नगरगा गौरिति सादृश्यज्ञानमुत्पद्यते, सा उपमितिः । तदुक्तं शालिकाचार्यैः – 'दृष्टगोः पुरुषस्य तत्सदृशं गवयं पश्यतो यद्गोविषयकं गवयगतसादृश्यज्ञानं तदुपमानम् ।' (प्र॰ पं॰, पृ॰ २६७) इति । रामानुजेनाप्युक्तम् – 'सदृशदर्शनात्तत्सदृशवस्त्वन्तरगतसादृश्यज्ञानमुपमानम् ' (त॰ र॰, पृ॰१२) इति । भाट्टा अप्याहुः – प्रत्यक्षेण पूर्वदृष्टायां गवि स्मर्यमाणायां च वने गवयदर्शनादेतत्सदृशी गौरिति यज्ज्ञानं तदुपमितिः । **स्मर्यमाणे** गवानुयोगिनि, **दृश्यमानस्य** गवयादिप्रतियोगिनः सादृश्यज्ञानं नाम उपमानमुपमितिरित्युच्यते । यदा पूर्वं दृष्टवस्तुनः सदृशं वस्त्वन्तरं पश्यन् कश्चित् परुषो बुध्यते स्मृतवस्तु प्रत्यक्षवस्तुना सदृशमिति तदा तस्येदृशं सदृशज्ञानमुपमितिरित्युच्यते । प्रत्यक्षगवयनिरूपितसादृश्यप्रकारकगोविशेष्यकप्रमा उपमितिः । तथाच मीमांसकमते गवयप्रत्यक्षं करणमुपमानं नाम, एतत्सदृशी मदीया गौरित्युपमितिः,गोसदृशो गवयः इत्यतिदेशवाक्यम् । व्यापारस्वीकर्त्तृणां मते अतिदेशवाक्यार्थज्ञानं व्यापारः, अन्येषां मते कारणमात्रम् । अतः पार्थसारथिमिश्रैरुक्तम् – 'पूर्वदृष्टे स्मर्यमाणार्थे दृश्यमाणार्थसादृश्यज्ञानमुपमानम् – यासावस्माभिर्नगरे दृष्टा गौः सानेन गवयेन सदृशी'ति (शा॰ दी॰, पृ॰ २०८) । चक्षुःसन्निकर्षातिवर्तिन्यां गवि जायमानत्वात् नेदं प्रत्यक्षम्, व्याप्तिज्ञानादेरभावान्नापि अनुमानम्, पदज्ञानाद्यभावात् नापि च शाब्दम् । इदं नगरस्थपूर्वानुभवानुसारेण जायमानत्वात् अधिकाग्रहणात् न प्रत्यभिज्ञानम्, प्रत्यभिज्ञानं हि पूर्वानुभवातिरिक्तैतत्कालीनसत्तां गृह्णाति । पूर्वमेतादृशानुभवाभावात् न स्मृतिः । न्यायसूत्रकृता गौतमेनोक्तम् – 'प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्' (न्या॰ द॰ १/१/६, पृ॰ १६८) इति । तथाच यः पदार्थः पूर्वं सम्यग् ज्ञातः स प्रसिद्धः पदार्थः, यो हि पूर्वमज्ञातः सोऽप्रसिद्धः सन् साध्यः साधनीयो भवति । कस्मिंश्चित् पदार्थे कस्यचित् प्रसिद्धपदार्थस्य

(मतान्तरनिराकरणम्)

न च गौर्गवयसदृशी गवयनिष्ठसादृश्यप्रतियोगित्वात्, यत् यत् सादृश्यप्रतियोगि तत्तत् सदृशं यथा गवययोरन्यतरेणान्यतर इत्यनुमानादेवेयमिति वाच्यम्, अगृहीतव्याप्तेरपि ज्ञायमानत्वाद् गवि सादृश्यप्रतियोगित्वस्य लिङ्गस्योपमानादन्येनाज्ञातत्वाच्च ॥ २ ।

इति प्रमाणरत्ने उपमानपरिच्छेदः ॥

सादृश्यप्रत्यक्षेण कस्यापि साध्यसिद्धेर्यत् कारणम् अर्थात् येन तदतीन्द्रियसाध्यपदार्थस्य यथार्थानुभवो जायते तदुपमानप्रमाणमुच्यते । प्रत्यक्षदृष्टगोत्वस्य गोसदृशो गवय इति श्रुतातिदेशवाक्यस्य च वने गवयदर्शनादयं स गवय इति गोसादृश्यविशिष्टगवयज्ञानं तदुपमानमिति गौतमीयाः । तथाच न्यायमते अतिदेशवाक्यार्थस्मरणपूर्वकं ग्रामीणस्य गोसदृशपिण्डदर्शने सति गवयत्वज्ञानाद् गवयत्वविशिष्टो गवयपदवाच्यः इति गवयरूपसंज्ञाया गवयत्वविशिष्टसंज्ञिना प्राणिविशेषेण सह शक्तेर्निश्चय उपमानस्य फलमुपमितिर्नाम । गोसादृश्यज्ञानमुपमानं प्रमाणं, व्यापारस्त्वतिदेशवाक्यार्थस्मृतिः । यदि एवम्भूतं ज्ञानमुपमानमङ्गीक्रियते तर्हि तत् प्रत्यक्षेणानुमानेन शब्देन वापि प्राप्तुं शक्यते । गोसदृशो गवय इत्यत्राप्तोपदेशेनैव गवयरूपार्थप्रतीतेरतिदेशवाक्यार्थस्मरणसहितेन्द्रियजन्यत्वात् सविकल्पकप्रत्यक्षमेव **प्रमाणम्** । **संज्ञासंज्ञि**-सम्बन्धज्ञानं गवयो गवयपदवाच्यो गोसादृश्यवत्त्वादित्यनुमितिरित्यनुमितेः **करण**मनुमानमित्युपमानस्यानुमानेऽन्तर्भावः । यद्वा आप्तोपदेशविधया शब्दप्रमाणे उप**मानमन्त**र्भावयितुं शक्यत्वान्न प्रमाणान्तमिति निरस्तं न्यायमतं कुमारिलभट्टेन (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३०८) । अतएव अनेन सदृशी मदीया नगरगा गौरित्येवं व्यवहर्तव्यम्, न तु अयं मदीयेन गवा **सदृशः इत्येत**दनुमानेन व्यवस्थापयति **न च गौ**रिति । सादृश्ये अनुयोगिप्रतियोगिनी इति **सम्बन्धिद्व**यमवश्यमपेक्षते । यस्य सादृश्यरूपः सम्बन्धः स प्रतियोगी यस्मिन् च तादृशः सम्बन्धो विद्यते सोऽनुयोगी दृष्टगवयस्य सादृश्यं स्मर्यमाणे गवि विद्यते इत्यतो गवयप्रतियोगिकगवानुयोगिकं सादृश्यम् । तदुक्तम् **गवयनिष्ठसादृश्यप्रतियोगिकत्वा**दिति हेतोः गौर्गवयसदृशी इति अकृत्वा अनेन सदृशी गौरिति प्रयोक्तव्यमिति । १ – २ ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यामुपमानपरिच्छेदः ॥

(अर्थापत्तिपरिच्छेदः)

(अथापत्तेर्लक्षणम्)

प्रमितार्थस्योपपत्तये ययार्थान्तरकल्पना सार्थापत्तिः । यथा जीवतो देवदत्तस्य गृहासत्त्वज्ञानाद्बहिःसत्त्वकल्पना । १ ।

बाध्यते न्यायविद्भिर्यन्मीमांसकैस्तु साध्यते ।
अर्थापत्तिप्रमाणं तद्ग्रन्थेऽधुना प्रतन्यते ॥

मीमांसकमते पञ्चमप्रमाणस्यार्थापत्तेर्लक्षणमाह – **प्रमितार्थस्ये**त्यादिना । अर्थः= विषयः, आपत्तिः = कल्पना । कल्पनाशब्दोऽत्र प्रमितिपरः । अर्थापत्तिशब्दो द्विधा व्युत्पाद्यते । तद् यथा – (१) अर्थस्य बहिःसत्त्वादिरूपस्य आपत्तिः = कल्पनं प्रसङ्ग इति यावदिति षष्ठीतत्पुरुषसमासेन व्युत्पन्नः प्रमाणफलप्रतिपादकः, (२) अर्थस्य = बहिःसत्त्वादिरूपस्य आपत्तिः = कल्पनं, प्रसङ्ग इत्यर्थः यस्मात् जीवित्वविशिष्टगृहासत्त्वादिरूपादिति बहुव्रीहिसमासनिष्पन्नश्च प्रमाणपरः । वात्स्यायनोऽप्याचष्टे – 'अर्थादापत्तिरर्थापत्तिः । आपत्तिः प्राप्तिः प्रसङ्गः' (न्या॰ भा॰ २/२/१, पृ॰ ५७३) इति । तथाच अभिहितार्थात् अर्थान्तरप्राप्तिरर्थापत्तिः । यथा – असत्सु मेघेषु कदाचित् वृष्टिर्न भवति इत्यतो नार्थापत्तिरप्रमाणमिति वाच्यम्, प्रतिबन्धकरहितस्य तादृशस्याङ्गीकारात् इत्येवमुपकल्पितं पूर्वपक्षिमतरूपेण गौतमीयैः । शबरस्वामिनोक्तम् – 'अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वार्थोऽन्यथा नोपपद्यते – इत्यर्थकल्पना । यथा जीवति देवदत्ते गृहाभावदर्शनेन बहिर्भावस्यादृष्टस्य कल्पना' (मी॰ भा॰, पृ॰ १२) इति । भट्टपादैरप्युक्तम् – 'प्रमाणषट्कविज्ञातो यत्रार्थो नान्यथा भवेत् । अदृष्टं कल्पयेदन्यं सार्थापत्तिरुदाहृता ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३२०) इति । भाष्याशयं व्याख्यातुं पार्थसारथिमिश्रैरुक्तम् – 'प्रमितस्यार्थस्यार्थान्तरेण विनानुपपत्तिमालोच्य तदुपपत्तये यार्थान्तरकल्पना सार्थापत्तिः' (शा॰ दी॰, पृ॰ २१४) इति । न च अङ्गुल्यग्रे करिशतमित्यर्थस्य 'दश दाडिमानि षडपूपाः कुण्डमाजिनं पपलपिण्डः । अधोरुकमेतत् कुमार्याः स्फैयकृतस्य पिता प्रतिशीनः' (म॰ भा॰ १/१/७, पृ॰ (१) १०५) वेत्यादेरनुगतिरर्थान्तरं कल्पयितुं (= प्रमापयितुं) शक्यत इत्युक्तं **प्रमिते**ति । प्रमाणावगतेऽर्थे अनुपपद्यमाने तदुपपानाय यत् अर्थान्तरं कल्पयति (= प्रमापयति) सार्थापत्तिर्नाम प्रमाणम् । तथाच उपपादकं बहिर्विद्यमानत्वादिकम् उपपाद्यञ्चात्र जीवित्वविशिष्टगृहाविद्यमानत्वादिकम् । 'येन विना यदनुपपन्नं तत्तत्रोपपाद्यम्, यस्याभावे यस्यानुपपत्तिस्तत्तत्रोपपादकम् ।' यथा बहिर्विद्यमानत्वेन विना जीवतो गृहाविद्यमानत्वमनुपपन्नमिति तादृशगृहाविद्यमानत्वमुपपाद्यम् । यथा वा बहिर्विद्यमानत्वस्याभावे तादृशगृहाविद्यमानत्वस्यानुपपत्तिरिति बहिर्विद्यमानत्वमुपपादकम् । अतो धर्मराजाध्वरीन्द्रेण प्रमारूपार्थापत्तेर्लक्षणप्रसङ्गे उक्तम् – 'उपपाद्यज्ञानेनोपपादककल्पनमर्थापत्तिः । तत्रोपपाद्यज्ञानं करणम् । उपपादकज्ञानं फलमिति (वे॰ प॰, पृ॰ १३६) । प्राभाकरैरपि यथोक्तार्थापत्तिरङ्गीकृता । तदुक्तं

(अर्थापत्तेः प्रमाणान्तरत्वसाधनम्)

न चेदमनुमानं, देवदत्तनिष्ठस्य जीवित्वे सति गृहासत्त्वस्य लिङ्गस्य बहिःसत्त्वनिश्चयं विनाशक्यनिश्चयत्वात् । तथाहि – जीवतो देवदत्तस्य सत्त्वासत्त्वे विरुद्धेऽवच्छेदभेदं विना ग्रहीतुमशक्ये इति बहिरवच्छेदेन सत्त्वमर्थापत्त्या गृहेऽसत्त्वं चानुपलब्ध्या निश्चेयम्, व्यवस्थां विना प्रमाणयोरेकस्मिन् विरुद्धार्थनिश्चायकतानुपपत्तेः । २ ।

(अर्थापत्तेर्वीजम्)

जीवनग्राहकेन हि प्रमाणेन देवदत्तस्य सत्त्वं प्रमापितं गृहेऽपि पक्षे प्राप्तमनुलब्ध्या तु असत्त्वमित्यनयोर्वलावलानवधारणात् प्रमाणत्वेनावधृताभ्यां सन्देह एव

शालिकाचार्यैः–'विना कल्पनयार्थेन दृष्टेनानुपपन्नताम् । नयतादृष्टमर्थं या सार्थापत्तिस्तु कल्पना ॥' (प्र॰ पं॰, पृ॰ २७२) । यथा जीवन् देवदत्तो गृहे नास्ति इत्यत्र गृहाभावे दृष्टे श्रुते वा तस्य बहिर्भावः कल्प्यते । अतो बहिर्भावकल्पना अर्थापत्तिः प्रमा, कल्प्यमानोऽर्थः प्रमेयम् । यद्वा प्रमितिः प्रमाणमिति व्युत्पत्त्या कल्पना प्रमाणम्, तत्पश्चाद्भावि विशिष्टज्ञानं प्रमारूपफलमिति । अतोऽर्थापत्तिर्न प्रत्यक्षेऽन्तर्भावयितुं शक्यते, प्रत्यक्षे हि विषयेन्द्रियसन्निकर्षोऽपेक्षितः, देवदत्तस्य बहिर्भावग्रहणे त्विन्द्रियसन्निकर्षो नास्ति । **न चेदमनुमानमिति** । नैयायिका अर्थापत्तेरनुमानानतिरिक्तत्वं नेच्छन्ति । सर्वत्र सामग्रीभेदेन प्रमेयाधिक्येन च प्रमाणान्तरत्वमभ्युपगम्यते, अत्र तु द्वयमपि नावलोक्यते । यच्च बहिर्भावलक्षणं प्रमेयं तदनुमानेनावगम्यते । यथा हि – देवदत्तो बहिरस्ति गृहेऽविद्यमानत्वे सति जीवित्वात् इत्यनुमानाकारः यो जीवंस्तत्र नास्ति स ततोऽन्यत्रास्ति यथाहमिति व्यतिरेकव्याप्त्या देवदत्तस्य बहिर्भावोऽनुमीयते । किञ्च इदं कार्यतः कारणानुमानं, न प्रमाणान्तरमिति । मीमांसकैस्तु अर्थपत्तेः पृथक् प्रामाण्यं स्वीक्रियत इत्युक्तम् । तेषां मते अर्थापत्तिरनुमाने समावेष्टुं न शक्यते । यतः अनुमाने हेतोर्व्याप्तिः सपक्षभूतदृष्टान्ते प्रथमत एव गृह्यते अर्थापत्तौ तु सा तदैव गृह्यते । अर्थापत्तौ पक्षधर्मता नापेक्ष्यते अनुमाने तु सापेक्ष्यते । तदुक्तं प्रभाकरमिश्रैः –'ज्ञातसम्बन्धस्येत्यनुमानलक्षणम् अज्ञातश्चात्र सम्बन्धः तस्मात् प्रमाणान्तरमि'ति (बृ॰, पृ॰ ८५) । गागाभट्टोऽपि अर्थापत्तिं पृथक् प्रमाणतयाङ्गीकरोति प्रत्यक्षादावन्तर्भावं च खण्डयति । एवञ्च अर्थापत्तिः शब्देऽन्तर्भावयितुं न शक्यते । शब्दस्याप्तवचनरूपतयात्रार्थापत्तौ तु जीविनो देवदत्तस्य बहिर्भावो नाप्तोपदेशेन लब्धः । उपमाने सादृश्यज्ञानमनिर्वार्यमत्र त्वर्थापत्तौ किमपि सादृश्यज्ञानं नापेक्ष्यते । तस्मात् अर्थापत्तिः स्वतन्त्रप्रमाणमिति स्वीकर्त्तव्यम् । 'वस्तुतस्तु नानुमिनोमि नोपमिनोमि न शाब्दयामि, किं त्वर्थापयामीत्यनुभवादेव मानान्तरत्वं युक्तम्' इत्युक्तं गागाभट्टैः (भा॰ चि॰, पृ॰ ४६) । एवञ्चार्थापत्तेः प्रमाणान्तरत्वं प्रसाधितम् । १ – २ ।

आर्थापत्तेर्वीजं सन्देहः । तत् प्रतिपादयति – **जीवनग्राहकेन हि प्रमाणे**नेत्यादिना । ज्योतिषाद्यागमेन देवदत्तस्य शतवर्षजीवित्वं ज्ञातम् अनुपलब्ध्या च तस्य गृहेऽसत्त्वमवगम्यते ।

जायते । स च बहिःसत्त्वकल्पनया द्वयोर्व्यवस्थया निराक्रियते । ततश्च देवदत्तो बहिः सन् गृहेऽसन् इति निश्चिनोतीति सोऽयं प्रमाणयोर्विरोधी ज्ञायमानो बहिःसत्त्वनिश्चयस्यार्थापत्त्याख्यस्य कारणम् । तदाहुराचार्याः –

'विद्यमानत्वसंसृष्टगृहाभावधियानया ।

गृहादुत्कालितश्चैत्रो बहिरेवावतिष्ठते ॥' (श्लो • वा• , पृ• ३२३) इति । ३ ।

(अर्थापत्तेर्भेदः)

सा चार्थापत्तिर्दृष्टश्रुतार्थापत्तिभेदेन द्विधा । तत्राद्या तावदुदाहृता । श्रुतार्थापत्तिस्तु प्रमाणमेव प्रमेयम् । यथा द्वारमित्यादि ह्यपरिपूर्णेषु लौकिकवाक्येषु वाक्यार्थप्रतिपत्तये संव्रियतामिति श्रुतशब्दैकदेशत्वेन कल्प्यते तथा वेदेऽपि 'विश्वजिता यजेत' इत्यत्र

एवं शब्दानुपलब्धिप्रमाणयोर्विरोधो भवति, जायते च सन्देहः 'पूर्वं जीवन् देवदत्तो गृह एव दृष्टः,इदानीं स गृहे नास्तीत्यतो जीवति न वे'ति । तथाच पूर्वं जीवनं गृहसम्बद्धमेव प्रमितम्, सम्प्रति तत्सम्बन्धेऽपगते बहिर्देशसम्बन्धे चाकल्पिते जीवने सन्देहो जायते । अतः प्रमाणद्वयोर्विरोधात् भवति सन्देहः, सन्देहनिरसनार्थं प्रमाणान्तरं कल्प्यते । अतः सन्देहोऽर्थापत्तेर्वीजम् । अर्थापत्त्या च सन्देहो निरस्यते । तदुक्तम् – 'तत्सन्देहव्युदासाय कल्पना या प्रवर्त्तते । सन्देहापादकादर्थादर्थापत्तिरसौ स्मृता ॥ यत्कल्पनां विना योऽर्थः प्रतीतोऽप्येति संशयम् । तेन तत्कल्पनामेके त्वर्थापत्तिं प्रचक्षते ॥' (प्र• प•, पृ• २७५) इति शालिकाचार्यैः ।

सा चेत्यादिनार्थापत्तेर्भेदं दर्शयति । शाबरभाष्ये दृष्टः श्रुतोऽर्थ इत्युक्तेः भाट्टा अर्थापत्तेर्द्वैविध्यमङ्गीकुर्वन्ति । प्राभाकरमते त्वर्थापत्तेरेकविधताभ्युपगम्यते । तेषमियं वचोयुक्तिः – यदि द्वैविध्यमर्थापत्तेर्भाष्यकृदिष्टं तर्हि द्विविधमुदाहरणमुपन्यस्तं स्यात् किन्तु भाष्यकृता एकमुदाहरणं प्रदत्तमिति । तथाच प्राभाकरमीमांसकैः दृष्टार्थापत्तिरेकैवाभ्युगम्यते न तु श्रुतार्थापत्तिः । अर्थेनैव विनार्थस्यानुपपत्तिर्नतु शब्देन विनेति अर्थमेव कल्पयितुं (= प्रमापयितुं = प्रमाणविषयीकर्त्तुम्) अर्थापत्तेः प्रवृतिः । तस्यार्थस्य सविकल्पकज्ञानग्राह्यत्वाच्छब्दपूर्वकतया प्रतीतेः शब्द एवावगतोऽर्थमुत्थापयति । किञ्च ऋजुविमलायामुक्तम् – 'दृष्टशब्देन यद्यप्युपलब्धमात्रमुच्यते तथापि श्रुतशब्दसन्निधानाद् गोबलीवर्दन्यायेन शब्दप्रमितव्यतिरिक्तमुच्यते' (बृ• टी•, पृ• ९०) इति ।

कुमारिलभट्टस्तु प्रथमं दृष्टश्रुतभेदेनार्थापत्तिं द्विधाकृत्य दृष्टार्थापत्तिं पञ्चधा भिनक्ति । तदुक्तम् – 'दृष्टः पञ्चभिरप्यस्माद् भेदेनोक्ता श्रुतोद्भवा । प्रमाणग्राहिणीत्वेन यस्मात् पूर्वविलक्षणा ॥' (श्लो• वा•, पृ• ३२०) इति । तास्तावत् (१) प्रत्यक्षपूर्विका (२) अनुमानपूर्विका, (३) शब्दपूर्विका, (४) उपमानपूर्विका (५) अभावपूर्विका च । तत्र शब्दपूर्विका श्रुतार्थापत्तिरेव । अभावपूर्विकाया अर्थापत्तेरुदाहरणमुक्तं प्राक् । अन्यासां यथाक्रमं (१) प्रत्यक्षतोऽवगतदाहात् वह्नेर्दाहकशक्तिकल्पना । (२) देशान्तरप्राप्तिहेतुनानुमानेनादित्ये गतिमनुमाय तदन्यथानुपपत्त्या गमने शक्तिरस्तीति कल्पना । (३) पीनो चैत्रो दिवा न भुङ्क्ते

स्वर्गमिति 'सौर्यं चरुं निर्वपेत्' इत्यत्राग्नेयवदिति, 'दर्शपौर्णमासाभ्यां यजेत स्वर्गकामः' इत्यत्रापूर्वं कृत्वेति । अतएव प्रयाजादीतिकर्त्तव्यताविधायकवाक्यानि फलसाकाङ्क्षानि तेनैवैकवाक्यतां भजन्त इति ॥ ४ ।

इति प्रमाणरत्नेऽर्थापत्तिपरिच्छेदः ॥

इति श्रुते रात्रिभोजनकल्पना । श्रुतार्थपत्तिः पुनः शब्दप्रमाणे समाराधिता तत्र एकं वाक्यं श्रुत्वान्यत् अनुमीयते । **यथा** कश्चिदाह – **द्वारमिति** । अन्यश्च एतत् श्रुत्वा **संव्रियताम्** (= आव्रियताम्) इति **कल्पयति** । प्राभाकरास्तु अर्थापत्तेरेवं भेदद्वयं नाभ्युपयन्ति इत्युक्तम् । ते प्राहुः – द्वारमित्युक्ते **संव्रियतामि**त्यर्थ आपद्यते न त्वावरणादिशब्दः । नारायणभट्टस्तु प्रतिव्यक्ति – शब्दोपस्थापितार्थस्य शाब्दार्थेन सहैवान्वयः स्यात् । यदि च असम्पूर्णार्थस्य पूरणार्थं कल्प्यतेऽर्थमात्रमिति वदेत्तर्हि 'अग्नये त्वां जुष्टं निर्वपामि' इति मन्त्रे प्रकृतिसूर्यस्यान्वयाय 'अग्नये' इति पदस्थाने 'सूर्याय' इति पदस्योहो न सङ्गच्छते । अतोऽवश्यं श्रुतार्थापत्तिः स्वीकर्त्तव्या ।

एवं वेदेऽपि 'विश्वजिता यजेत' इत्यत्र स्वर्गं स्वर्गकामो वेति येनैव शब्देन **श्रुतशब्दैक**वाक्यभूतेन परिपूर्णार्थाभिधानं सम्पद्यते वाक्यं तदेव हृदयमानीय श्रुतेन **सह मेलयित्वा** परिपर्णाद्वाक्याद्वाक्यार्थः प्रतीयते । एवमुपमानपूर्विका बोध्या । ३-४ ।

अपूर्वमिति पूर्वमालोचितम् **कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्ये**त्यादिना (पृ॰ २३) । अस्यार्थः – अङ्गकर्मणां सर्वेषां साकल्येऽनुष्ठानात्प्राक् प्रधानकर्म फलदानेऽयोग्यं तथानुष्ठाता पुरुषोऽपि फललाभाय अयोग्यो भवति । पश्चात् उभयोर्या योग्यता आधीयते तत् अपूर्वमुच्यते । सेयं योग्यता शास्त्रगम्येति । उक्तकारिका तन्त्रवार्त्तिकाद् ग्रन्थेऽस्मिन्नुपन्यस्तमिति दिक् ।

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यामर्थापत्तिपरिच्छेदः ॥

(अभावपरिच्छेदः)

(अभावलक्षणम्)

अभावोऽपि योग्यानुपलब्ध्याख्यः प्रमाणान्तरम् । तथाहि – स्वरूपमात्रदृष्टं सद्वेश्माद्यर्थं स्मरण् तत्रान्यनास्तितां पृष्टस्तदेव प्रतिपाद्यते । अस्यार्थः – यो हि प्रतःकाले गृहेऽवस्थितो मध्यन्दिने पृच्छ्यते 'योऽस्मिन् गृहे चैत्रः समागतः स किमस्ति नवे'ति स तदानीमेव योग्यस्मरणानुदयाद्गृहं स्मरन् प्रातःकाले तस्याभावमवधारयति 'नासीत्तदा चैत्र' इति । १ ।

योग्यपदार्थविज्ञानं यदभावेन साध्यते ।
तेन सह प्रमाणत्वं प्रातिभादेर्निरुच्यते ॥

भावग्राहकं प्रमाणपञ्चकं निरूप्य सम्प्रति अभावग्राहकं षष्ठप्रमाणं निरूपयितुं स्वरूप-प्रकाशकमभावलक्षणमाह **अभावोऽपी**त्यादि । योग्यानुपलब्धीत्येतावदभावस्य लक्षणम्,अभाव इति लक्ष्यम इतरत् अभावस्य स्वरूपकीर्त्तनम् । भाट्टा मीमांसकास्तथा व्यवहारे भाट्टनय इति वदन्तो वेदान्तिनश्च अनुपलब्ध्यपरपर्यायाभावाख्यं स्वतन्त्रं प्रमाणं स्वीकुर्वन्ति । परन्तु प्राभा-करमीमांसकाः सांख्या नैयायिकाश्च अभावस्य प्रामाण्यं स्वीकुर्वाणा अपि पृथक् प्रमाणतया तं नाभ्युपयन्ति । नैयायिकानां मते प्रतियोगिग्राहकेन्द्रियेण विशेष्यविशेषणतासन्निकर्षात् अभावस्य प्रत्यक्षं भवति । प्राभाकराणां मते प्रमेयस्य ज्ञानाय प्रमाणस्य प्रयोजनम् । अभावो नाम मूर्त्तं कश्चित् पदार्थो नाक्षगोचरीभूयते । तदुक्तं प्रभाकरमिश्रैः – 'प्रमीयमाणस्य प्रमेयता । अतश्चा-प्रमितेः प्रमाणतेत्यलौकिकमिव प्रतिभाती'ति (बृ॰, पृ॰ ९२-९३) ब्रुवाणैः अभावप्रमाग्रहणार्थ-मभावप्रमाणं निरस्तम् । शालिकाचार्यैरप्युक्तम् – 'प्रमाणं खलु कस्यापि प्रमेयस्यावबोधकम् । तस्याभावस्य किं तावत् प्रमेयमिति चिन्त्यताम् ॥' 'मेयाभावे ततो मानमभावाख्यं कथं भवेत् ॥' (प्र॰ पं॰, पृ॰ १०७, १०९) इति । तथाच तेषामयमाशयः – भावातिरिक्तोऽभावो नाम पृथक् प्रमेयमेव नास्ति । अभावस्तावत् अधिकरणस्वरूपोऽतः अनुयोगिग्राहकेन्द्रियेन संयोगादिसन्नि-कर्षात् नास्तीत्यादिप्रत्ययस्य ग्रहणं भवतीति । भाट्टमते तु – अभावरूपप्रमेयज्ञानाय अभावनाम-कस्य षष्ठप्रमाणस्य प्रयोजनं वर्त्तते । अभावाख्यं प्रमेयं भावग्राहकप्रमाणैर्गृह्यते आहोस्वित् अभावप्रमाणेन गृह्यत इति कल्पद्वयमातिष्ठते । तत्र भावग्राहकप्रमाणं प्रत्यक्षादिकमुक्तम् । तत्र प्रत्यक्षप्रमाणेनाभावो गृह्यत इति वक्तुं न युज्यते, यत इन्द्रियसन्निकर्षाभावो वर्त्तते । तदुक्त-माचार्यैः – 'न तावदिन्द्रियैरेषा नास्तीत्युत्पद्यते मतिः । भावांशेनैव संयोगो योग्यत्वादि-न्द्रियस्य हि ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३९-३४०) इति । तथाच इन्द्रियेण विषयस्य सन्निकर्षाभा-वात् प्रत्यक्षादिना अभावग्रहो न भवतीत्यनुपदं स्पष्टयिष्यति । किञ्च अस्वीकृतेऽभावप्रमाणे वैदिकलौकिककर्मणां फलैः सह सङ्गतिर्नोपलभ्यते अङ्गाङ्गिनामभावादेस्तथ्यस्य निर्धारणं न सम्भवति । 'कर्माणि सर्वाणि फलैः समस्तैः सर्वैर्यथावच्च यदङ्गकाण्डैः । न संगतानीह

(प्रमाणान्तर्भावनिराकरणम्)

न चैतदध्यक्षम्, इन्द्रियव्यापाराभावात् । न च प्रातरवधृतस्याभावस्येवेदं स्मरणम्, प्रातश्चैत्रस्य प्रतियोगिनो बुद्धावनारोहात् । तस्मात् स्मरणस्या[न्यस्तु] योग्यस्याभाव एव ग्राहकः । २ ।

परस्परं च नाङ्गं तदेतत् प्रभवं क्रतूनाम् ॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३४८) इत्यतोऽभावाख्यं प्रमाणमवश्यं स्वीकार्यम् । ज्ञानकरणाजन्याभावानुभवासाधारणकारणं योग्यानुपलब्धिरूपं नामाभावज्ञानं प्रमाणान्तरमेव । ज्ञानरूपं यत् करणं व्याप्तिज्ञान-सादृश्यज्ञान-शब्दज्ञानोपपाद्य-ज्ञानात्मकं तस्मात् अजन्यो योऽभावानुभवः तस्य असाधारणं कारणं योग्यानुपलब्धिरूपम् अभावप्रमाणमित्यर्थः । योग्या चासावनुपलब्धिश्चेति **योग्यानुपलब्धिरिति** कर्मधारयसमासः । अनुपलब्धियोग्यता च प्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगित्वम् । यस्याभावो गृह्यते तस्य यः प्रतियोगी (यथा भूतलादौ घटाभावस्थले घटः प्रतियोगी) तस्य सत्ताया आरोपः 'यद्यत्र घटः स्यादि'त्याकारकः, तेन आरोपेण, प्रसञ्जितप्रतियोगिकः = आरोपितः प्रतियोगी 'तर्हि उपलभ्येत' इत्यारोपो विषयो घटोपलम्भः = घटप्रत्यक्षं, तदेव प्रतियोगी यस्य = अभावस्य स घटोपलम्भप्रतियोगिकोऽभावः, तत्राभावे यस्तादृशप्रतियोगिकत्वात्मको धर्मः स एव योग्य-तापदार्थः, तादृशयोग्यताविशिष्टप्रतियोग्युपलम्भाभावः प्रतियोग्यभावज्ञाने करणमिति भाट्टाः । तथाहि – यत्र स्फीतालोकसंयोगादिकं वर्त्तते तत्र 'यद्यत्र घटः स्यात्तदा घट उपलभ्येते'-त्यापादनसम्भवात् तादृशस्थले घटाभावोऽनुपलब्ध्या गृह्यते । अन्धकारे तु तादृशापादनाभावान्ना-नुपलब्धिगम्यता । अतएव 'स्तम्भः पिशाचो ने'त्यत्र स्तम्भात्मकेऽधिकरणे प्रत्यक्षाऽयोग्यस्यापि पिशाचस्य तादात्म्येन पिशाचसत्त्वे स्तम्भवत् प्रत्यक्षत्वापत्त्या तदन्योन्याभावोऽनुपलब्धि-गम्यः । गागाभट्टादीनां मते – अभावे प्रतियोगिप्रत्यक्षाभावः करणम् अभावज्ञानं फलम् । अनुमितिरवान्तरव्यापारः । अर्थापत्तौ तु अभावज्ञानं करणमुपपत्तिज्ञानमवान्तरव्यापारः उपपाद-कज्ञानञ्च फलमित्यभावार्थापत्त्योर्भेदः (भा॰ चि॰, पृ॰ ४७) इति । अनुपलब्धिप्रमाणं द्विविधम् – प्रमाणाभावः स्मरणाभावश्चेति । तत्र प्रत्यक्षप्रमाणस्याभावरूपानुपलम्भात् घटादेरभावीयं **ज्ञानं** जायते । द्वितीयप्रकारस्योदाहरणमाह **स्वरूपमात्रे**त्यादिना । स्वरूपमात्रेत्यादिषु मात्रशब्देन चैत्रतदभाववेदनयोरभाव उच्यते – वेश्माद्यर्थमात्रं ज्ञायते न चैत्रस्तदभावो वेत्यर्थः । सायं-काले ज्ञानं भवाति चैत्रः प्रातःकाले गृहे नासीदिति । प्रातःकालविशिष्टचैत्रस्य सायंकाले प्रत्यक्ष-योग्यता नास्ति, परन्तु अस्ति स्मरणयोग्यता । सत्यां स्मरणयोग्यतायामपि तदा प्रातस्तनवि-शिष्टस्य चैत्रस्य अभावबोधकम् अस्मरणम् । भाट्टमते ज्ञानं न प्रत्यक्षीयते, ज्ञाततालिङ्गेना-नुमीयते इत्यन्यत्र विस्तरः । अत्रेदमनुमनं भवति – अभावः स्वानुरूपोण प्रमाणेन गृह्यते प्रमेयत्वात् भाववदिति । पाण्डुलिप्यां **स्मरथ** इत्युपन्यस्तं, किन्तु **स्मरन्** इति संगतं भवेदिति कृत्वा तथा पाठो ग्रन्थितः । यदा कश्चित् प्रातःकाले कञ्चिद्वेश्मादिदेशमासीनस्तत्र चैत्रादिकमदृष्ट्वा तदस्मरणाच्च तदभावमगृहीत्वा वेश्माद्यर्थमात्रं दृष्ट्वा देशान्तरगतो मध्यन्दिने पृष्टो भवति (=पृच्छ्यते) 'चैत्रो नाम कश्चित् तस्मिन् गृहे समागतः स किमस्ति न वा ?' इति, स तदा तं वेश्मादिकमवगतत्वात् स्मरन्नपि तत्र वेश्मादौ चैत्रस्याभावं प्रागगृहीतं तदैव गृह्णाति । न च मध्यन्दिने समये प्रातःकालिकस्याभावस्यानिन्द्रियसन्निकृष्टस्य प्रत्यक्षेण ग्रहणं सम्भवति, चक्षुरादेरिन्द्रियस्याधिकरणग्रहणेनैवोपक्षीणत्वात् । अतोऽभावः प्रत्यक्षेण ग्रहीतुं न शक्यते ।

(भाष्यकारसम्मतिः)

'अभावोऽपि प्रमाणाभावः' (मी॰ भा॰, पृ॰ १२) इति भाष्ये प्रमाणाभावपदं निश्चयाभावपरमित्यविरोधः । एवं यत्राप्यनुपरतेन्द्रियव्यापारस्यैव तादृशकालवर्त्त्यभावप्रत्ययः सोऽपि योग्यप्रमाणानुदयस्य दृष्टसामर्थ्यस्यैव विषयो नेन्द्रियस्याक्लृप्तसामर्थ्यस्य । क्वचित् तदन्वयव्यतिरेकानुविधानं तु योग्यानुपलब्धेर्निर्वाहकम् । ३ ।

तत्र च गृहे घटाभाव इति ज्ञानं प्रत्यक्षं सहिताभावजन्यम् । क्षीरं मधुरमिति ज्ञानमिव त्वगिन्द्रियरसनाभ्यां घटाभाव ऊहमिति तु केवलाभावजम् । येन हि प्रमाणेन सम्बन्धो गृह्यते तेन विशिष्टमेव गृह्यते । यथाग्निसम्बन्धस्यानुमानिकत्वाद्विशिष्टमेवानुमानिकमिति पार्थसारथिमिश्राः । इदं चेन्द्रियासन्निकर्षदृश्यमभिप्रेत्यैव, अन्यदा तु प्रमाणसमाहारजमेवेत्यवधेयम् । किञ्चाभावो न प्रत्यक्षोऽसन्निकृष्टत्वात् । न चेन्द्रियसम्बन्धविशेषणतेन्द्रियविशेषणते प्रत्यासत्ती, तयोस्तथात्वकल्पनायां गौरवात्, उभयसिद्धाया योग्यानुपलब्धेरभावग्रहकरणत्वात् फलायोगव्यवच्छिन्नस्य निर्व्यापारस्यापि प्रमाणत्वात् । यदाहुः –

'यच्चेन्द्रियं प्रमाणं स्यात्तस्य वार्थेन सङ्गतिः ।
मनसैवेन्द्रियैर्योग आत्मनः सर्व एव वा ॥' इति । ४ ।

मध्यन्दिने प्रातःकालिनस्य विषयस्योपलब्धियोग्यताविरहात् योग्यानुपलब्धिस्तदानीं नास्तीति सत्यं, तथापि प्रत्यक्षयोग्यताविरहेऽपि स्मृतियोग्यतास्त्येव । तस्मात् स्मर्त्तव्यत्वे सत्यस्मरणं मध्यन्दिनकाले विद्यमानं प्रातःकालिकमभावं बोधयतीति । किञ्च प्रतियोगिविशिष्टस्याभावस्य सर्वदा निर्विकल्पकाविषयत्वात् निर्वकल्पकेनाभावः स्मर्यत इत्यपि वक्तुं शक्यते । तेन चोक्तं भट्टपादैः – 'स्वरूपमात्रं दृष्ट्वापि पश्चात् किञ्चित् स्मरन्नपि । तत्रान्यनास्तितां पृष्टस्तदैव प्रतिपद्यते ॥' (श्लो. वा.,पृ. ३४३) इति । अतो देशादिविप्रकर्षात् अभावज्ञानं नैन्द्रियकम् । न च प्रतियोगिनस्तदानीं बुद्धावनारोहात् पूर्वमेवाभावो गृहीतः पश्चाद् बुद्धिस्थ इत्यपि वक्तुं शक्यते । **तस्मात्** = अतएव **स्मरणस्य** = संस्कारमात्रात्मकज्ञानस्य **अन्यस्तु** = भिन्नः किन्तु **योग्यस्य** = प्रत्यक्षयोग्यस्य **अभावे एव** = अभाव एव **ग्राहकः** = बोधकः । एतज्ज्ञानानुमापकलिङ्गाभावात् नाप्यत्रानुमानम् । न ह्यत्राभावव्याप्तं लिङ्गमस्ति । आप्तवाक्यस्य सादृश्यज्ञानस्यानावश्यकत्वात् एतादृशमभावज्ञानं न शब्देन नाप्युपमानेन ग्रहीतुं शक्यते । एवञ्चात्रार्थापत्तेरप्यनवसरोऽभावार्थापत्त्योर्भेदकथनेन प्राक् स्पष्टमेतत् । तस्मात्तत्र भावप्रमाणपञ्चकानुत्पत्तिरेवाभावावबोधने प्रमाणम् । तदुक्तं भाष्यकारेण – **'अभावोऽपि प्रमाणाभावो नास्ति** –इत्यस्यार्थस्यासन्निकृष्टस्य' (मी॰ भा॰, पृ॰ १२) इति । तथाच संसारेऽस्मिन् वस्तुजातं द्विधा भासते – (१) सद्रूपेण (२) असद्रूपेण च । सद्रूपेण यथा घटादेः सत्तायां प्रत्यक्षादिप्रमाणेन 'अस्ति' इति ज्ञानं जायते । तत्रासद्रूपेण विद्यमानातायां सद्रूपबोधकं यत् प्रमाणं प्रत्यक्षादिपञ्चकं तस्य सद्रूपबोधकतारूपयोग्यतैवास्ति न त्वसद्रूपबोधकतयेति प्रमाणस्य प्रत्यक्षादिपञ्चकस्याभावोऽनुत्पत्तिरित्यभिप्रेत्योक्तं भाष्यकारेण – प्रमाणाभाव इति ।

अस्तु वा प्रतियोगिनिर्विकल्पकमेव प्रतियोगिसविकल्पकव्यापारकं सविकल्पकमेव वा। प्रतियोगिस्मरणव्यापारकं योग्यानुपलब्धिसहकृतं तथा स एव योग्यानुपलब्धेर्व्यापारः। स ह्यात्मनोऽवस्थाविशेषः, अवस्थायाश्चात्मनोऽत्यन्तभेदाभावादात्मनो व्यापारस्यैव तद्व्यापारत्वात्।

'प्रत्यक्षादेरनुत्पत्तिः प्रमाणाभाव उच्यते।
सात्मनः परिणामो वा विज्ञानं वान्यवस्तुनि॥'

(श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३७)

इत्याचार्याः। अपरिणामो भावज्ञानात्मकपरिणामस्यानुत्पादः, उत्पाद् इवानुत्पादोऽपि

कुमारिलभट्टैरुक्तम् – 'प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते। वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता॥' 'भावात्मके तथा मेये नाभावस्य प्रमाणता। तथाभावप्रमेयेऽपि न भावस्य प्रमाणता॥' 'अभावो वा प्रमाणेन स्वानुरूपेण मीयते। प्रमेयत्वाद् यथा भावस्तस्माद् भावात्मकात् पृथक्॥' (श्लो॰ वा॰, पृ॰ ३३५, ३४७, ३४८) इति। भाष्ये 'असन्निकृष्टस्ये'त्यनेनापि प्रत्यक्षाद्यविषयस्येत्यर्थः कथितः। भाट्टा ब्रुवन्ति – अभावास्वीकारे 'नास्ति'शब्दोऽनर्थकः स्यात्, कूर्मशरीरे रोमानुमानं शशादीनाञ्च शृङ्गानुमानं प्रसज्येत। 'इदं रजतमि'त्यस्य 'नेदं रजतमि'त्यनेन बाधो न स्यात्। अभावस्वीकारे नायं दोषः। १ – ३।

अभावस्य पृथक् प्रामाण्यं संस्थाप्य ग्रन्थकारः प्रपञ्चयति तत्र च **गृहे** इत्यादि। गृहे घटाभावोऽथवा घटाभाववत् गृहमिति ज्ञानं प्रत्यक्षमपि **सहिताभावजन्यम्,** परन्तु नेदम् ऐन्द्रियकं नाम ज्ञानम्, अपितु अभावजन्यमिति बोध्यम्। निवृत्तेर्ह्यभावस्य न प्रत्यक्षेण ग्रहणं सम्भवति। अन्यत्र च **क्षीरं मधुरमिति** ज्ञानवत् त्वगिन्द्रियरसनेन्द्रियाभ्यां **घटाभावः** कल्पनीयः, अत्रेदं ज्ञानं तु केवलाभावजन्यम्। एतेन गृहे घटो नास्तीत्यादौ गृहाद्यधिकरणस्य संसृष्टविषयावगतिमङ्गीकृत्य प्राभाकरैरभावस्य यत् तत्त्वान्तरत्वं निराक्रियते तदपि न सङ्गतमिति ध्येयम्। घटाभाववत् गृहमित्यत्र चक्षुरिन्द्रेण गृहं सम्बध्यते, गृहं विशेष्यकोटौ घटाभावश्च विशेषणकोटौ वर्त्तते। विशेषणे विशेषणता विद्यते। अतो नैयायिका एतादृशस्थले **इन्द्रियविशेषणताख्य** सन्निकर्षणाभावस्य प्रत्यक्षं स्वीकुर्वन्ति। यद्वा गृहे घटाभाव इत्यस्यार्थं गृहानुयोगिकवृत्तिर्घटाभाव इति कृत्वा **इन्द्रियसम्बन्धविशेषणताख्यसन्निकर्षं** स्वीकृत्याभवस्य प्रत्यक्षमातिष्ठन्ते ते। भाट्टा नैयायिकमतमिदं गौरवयुक्तं मन्यन्ते। ते व्यापरवत्तया करणत्वं नाङ्गीकुर्वन्तीक्त्युंतं प्राक्। अतो भाट्टोऽस्माकं ग्रन्थकारो रघुनाथः **फलायोगव्यवच्छिन्नस्य** (= कार्याव्यवहितनियमशालिकारणस्य) **निर्व्यापारस्यापि** प्रमाणत्वात् **योग्यानुपलब्धेरभावग्राहकरूपप्रमाणत्वमाचष्टे**। ४।

अस्तु वेत्यादिग्रन्थस्यार्थः पूर्वं कृतालोचनात् स्पष्टीभवेदिति कृत्वा नात्रालोच्यते। **अतो भाट्टमते षट् प्रमाणानीति**। ५।

ननु प्रातिभसम्भवैतिह्यलोकप्रसिद्धिह्रस्वदीर्घाख्यानामस्ति प्रमाणान्तरत्वम्, तत्कथं षडेव प्रमाणानि भाट्टमते स्वीकृतानीति चेत्? **उच्यते**। तथाच **प्रमाणानां षाड्विध्यमिति** उक्त्वा

स्वरूपिणावस्थानम् । यथाहि ज्ञानसामग्रीसमवधानावस्थाज्ञानोत्पादस्तथा तदभावोऽप्यात्मनः स्वरूपावस्थानमेवेति । ५ ।

प्रमाणानां षाड्विध्यन्तु – 'राम षट् शक्तयो लोके ताभिः सर्वोऽपि दृश्यते ।' (रा॰ ३/७२८) इति रामायणीयवाक्यमपि संवदति । ६ ।

(प्रमाणानामुपयोगः)

प्रयोजनं च प्रमाणानां प्रत्यक्षस्य धर्मनिर्णये वेदवाक्यस्वरूपावधारणम् । अनुमानस्य प्रतीकगृहीतस्य मन्त्रस्य देवस्य हेतिर्निर्वपतीत्यत्र सवितुः प्रसव इति शेषस्यो-

---

प्रमाणानां न्यूनाधिकसंख्या निराक्रियते । प्रतिभा एव प्रातिभमिति स्वार्थे अञ्प्रत्ययात् प्रतिभाप्रातिभयोः पर्यायार्थता । प्रत्यक्षपरिच्छेदपञ्चिकायामुट्टङ्कितं प्रातिभज्ञानम् । वैशेषिका प्रातिभं प्रत्यक्षेऽन्तर्भावयन्तीत्युक्तम् । आलङ्कारिकाः **प्रातिभं** पृथक् प्रमाणमिच्छन्ति । मीमांसकास्तु प्रातिभाख्यं प्रमाणं लिङ्गाद्याभासजत्वात् अनिश्चायकत्वविधया नाद्रियन्ते । तेषां मते प्रातिभं न प्रमाणमिति । **सम्भवाख्यं** प्रमाणं पौराणिकानामिष्टम् । सम्भवतीति सम्भव उत्प्रेक्षा इत्यर्थः । शतादिसंख्या सहस्रसंख्यायां सम्भवतीति सहस्रसंख्याज्ञानात् शतादिसंख्याया ज्ञानमापतति । एतादृशं ज्ञानमनुमानात् नातिरिच्यते । तथाहि – सहस्रसंख्याज्ञानं शतादिसंख्याज्ञानकारणं महासंख्यावयवेषु तदवान्तरसंख्यासम्भवत्वात् । तथाच सम्भवोऽनुमानेऽन्तर्भूतः । 'इति (= एवं प्रकारकः) ह (= परम्परा) इति निपातसमुदाय उपदेशपारम्पर्ये वर्त्तते । 'इति होचुर्वृद्धाः' इति विग्रहे स्वार्थे ष्यञ्प्रत्यये **ऐतिह्यम्** । यथा इह वटे यक्षो वसतीति । एतत् ज्ञानं न प्रमाकरणम्, प्रमाकरणत्वे त्वागमेऽन्तर्भूयते । एवञ्च **लोकप्रसिद्धिर्न पृथक्** प्रमाणम्, प्रत्यक्षाद्यन्तर्गतत्वात् । **ह्रस्वदीर्घयोः** न पृथक् प्रमाणत्वम् । परिमाणविशेषे एते प्रत्यक्षद्रव्यवर्त्ती भवतः प्रत्यक्षमेव ।

अथ रामायणगतसंवादेन प्रमाणानां षाड्विध्यं द्रढयितुमुक्तम् – **राम** इत्यादि । ६ ।

प्रत्यक्षादिप्रमाणानां प्रयोजनं दर्शयति प्रयोजनं चेत्यादि । एतद्ग्रन्थोक्तप्रयोजनं प्रमाणानां स्पष्टमतो व्याख्यानेनालम् । एतत्प्रयोजनादन्यत् प्रयोजनमस्ति प्रमाणानाम् । **तथाहि** – प्रत्यक्षप्रमाणस्य जीवनयात्रानिर्वाहः प्रयोजनम्, तथा साक्षात् परम्परया वा सर्वव्यवहारोपपादकतया प्रमाणान्तरोपजीव्यतया उपयोगित्वं प्रत्यक्षस्यास्तीति सर्वजनसिद्धम् । अनुमानस्यापि आकीटपतङ्गेभ्यो ब्रह्मर्षिपर्यन्तानां सर्वेषां जीवानां प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रभृतिव्यवहारप्रयोजकत्वमस्त्येव । गवयप्रत्यक्षात् परं गवयसदृशः स्मर्यमाणगौरिति गवयसादृश्यविशिष्टगोज्ञानमुपमानस्य प्रयोजनम् । किञ्च उपमानस्य परम्परया वाक्यार्थबोधे उपयोगोऽस्ति । शब्दप्रमाणेन मनुष्याणां व्यवहारादिकं सिध्यति । मनुष्याः पदपदार्थज्ञानपूर्वकवाक्यं श्रुत्वा तदर्थबोधेन लौकिकं शास्त्रीयं च व्यवहारं निष्पादयन्ति । धर्मार्थकाममोक्षेषु प्रवृत्तिः शब्दपूर्विका भवति । प्रमाणद्वयविरोधस्य निष्पत्तिरर्थापत्तिप्रमाणस्य प्रयोजनम् । कृष्णसर्पेण दंशितमप्याहितुण्डिकं हसन्तं दृष्ट्वा कश्चित् कल्पते विषदन्तस्तस्य सर्पस्योत्पाटित इति । अन्यथा तस्य

पस्थापनेन, उपमानस्य सौर्यादिकर्मणां प्रकृतिविशेषज्ञापनम्, अर्थापत्तेरश्रुतवाक्यैकदेशकल्पनया, अभावस्य पदवाक्ये यत्नावधारणेन द्रव्यदेवताद्यभावधारणद्वारा कर्मणामव्यक्तचोदनात्वावधारणमित्यादि ॥ ७ ।

इति प्रमाणरत्नेऽभावप्रामाण्यनिरूपणपरिच्छेदः ॥

(उपसंहारः)

प्रमाणरत्नदानेन परितुष्टो रमापतिः ।
भूयाद्विद्वद्भृतिर्देवश्चन्द्रशेखरिताकृतिः॥ ८ ।

(इति प्रमाणरत्नम्)

शरीरमवसीदेत् । एवमभावापरपर्यायानुपलब्धिप्रमाणस्य प्रयोजनं सतोऽपि वस्तुनोऽसत्त्वप्रतीतेर्व्याख्यानम् । ७ ।

चन्द्रः शेखरे शिखायां यस्य स चन्द्रशेखरः शिवः, चन्द्रशेखरः सञ्जातो यस्याः सा इति विग्रहे 'तदस्य सञ्जातं तारकादिभ्य इतच्' (पा. ५/२/३६) इत्यनेन इतचि चन्द्रशेखरिता आकृतिः, सा चासौ आकृतिर्यस्येति चन्द्रशेखरिताकृतिः, तादृशाकृतिरिव आकृतिर्यस्य स चन्द्रशेखरिताकृतिः रमापतिस्तन्नामकः कश्चिद् देशीयराजः । ८ ।

दीननाथसनाथेन मृणालज्ञानसेविना ।
साहान्तविश्वरूपेण पञ्चिका विवृतिः कृता ॥

इति साहान्तविश्वरूपेण कृतायां पञ्चिकानाम्न्यां विवृत्यामभावपरिच्छेदः ।

प्रमाणरत्नञ्च समाप्तम् ॥

CHAPTER—III

ENG. TRANSLATION OF PRAMĀṆARATNA

Section on Validity

A bow to Ganeśa

Prefatory Verse : The power presiding over Nīlācala (i.e. Kṛṣṇa's power), embodiment of the ascertainment of the implication of the veda, the Supreme Bliss, should be worshipped by all. Raghunātha, who has overcome all his difficulties by a little bit of mercy of Lakṣmīdhara, presents Pramāṇaratna (i.e gem of the means of knowledge) to the learned.

Introduction to the Treatise : Just here (i.e. in this world) by dint of expenditure of a little resources and endeavour human works are possible. From doubt anything may come out, but other cases, particularly the vedic rites are not possible without the ascertainment of the validity, and for that it is being deliberated. (1)

Deliberation of the Validity of Knowledge in its Origin and Apprehension : Is the validity produced and known from merit or through other knowledge ? Is it only intrinsically produced and known ? (The answer is) only intrinsically. In this case the only intrinsic alternative is more reasonable as it is only evident, because in the ascertainment of proof merit has no role to play. Then why is there invariable agreement in it ? No, as the qualifier is not proved it contradicts the vedic validity. Then is God's valid knowledge the merit in this respect ? No, due to the absence of both the alternatives it is compatible independent of merit. But consider that in some places agreement alone is for removal of defect counteracting the capability of producing validity.(2)

Is want of defect the reason ? No, but it is the same as want of something other than counteraction. Then in other cases also is the want of counteraction not the reason ? Truely, counteraction being present, there would be no emergence of the product, for there would be want of fire etc. as the embodiment of the causal condition. Because causality is either the efficacy or something distinguished by it. And it is either inferred from the result alone or in other

places it is so from the experience of the result inspite of the presence of the counteraction. Is it that something unendowed with result cannot be accepted as cause ? It is not undesirable, since it is very pellucidly expressed in course of discussion of regular duties and duties prompted by specific desire in Nyāyaratnamālā.(3)

The word kāraṇa is derivative and not in existence as efficient cause of other product in other place. Nobody calls a man renouncing garland a garland-wearer. In a state not fraught with result how one desirous of pot is drawn towards stick, etc. ? That occurs from doubt alone.(4)

Deliberation of Efficacy : What is the proof of (causal) efficacy ? (The answer is) the concept conforms with the shape of cause. It cannot be proved, as it is affected by manifold defects like ignoratio elenchi, etc. This attribute is known to have invariable immediate antecedent which necessarily follows. Moreover, the knowledge of the conformity aspiring to become cause of invariable agreement and negation of antecedent is not cause (at all) as it is contradictory to its propensity and for that infinite differentiation in propensity should be imagined. In all the relevant knowledge the imagination of a single efficacy is preferable to the aforesaid one. So it is wrong to say that the particular self-linking connector is the very reality, since there is no possibility to do empirical uses of causality of related associate which is not in connection with stick and the like ; otherwise negation would be self-effacing in the nature of its sustainer. The capacity being present the unseen potentiality is neither anything other than the merit nor dispositional tendency called psychic trace can also be accepted. Beneficial potentiality is the capacity gained through observation of prescribed duties and ominous potentiality follows the proscribed ones, since it is accepted that realisation is something gained through experience. As they say : 'It is that capability of either person or duties incapable prior to the performance which is discernible by the scripture is called the prime Unprecedented.' 'The performance observed by the commoners yielding result after a long time also possesses that capability, but it cannot be adorned with the word, Unprecedented.' Capability of duty means emergence, that is, capability of producing the prime

Unprecedented. But in case of man's capability of yielding result it can be designated as the prime Unprecedented.(5)

Now in this way let the invalidity also be only intrinsic. But is it fraught with defect for the removal of counter-acting attribute which is capable of producing illusion ? No, since it involves the invalidity of the vedas. And it is not the desirable opposition, since the scriptures are more cogent because the knowledge produced through those cannot be refuted by other means. Moreover, there is nobody who thinks that the sacrifices and the like are not instrumental for getting paradise. Therefore, the intrinsic validity remains unruffled as the validity is determined.(6)

And validity is known by the selfsame intrinsic knowledge (which apprehends the knowledge itself, although this knowledge, in its view, is just identical with the knowledge itself). It is thus : Validity means the use of valid knowledge depending upon that which stands for the essence of the object in regard to the knowledge. As it is stated in the form, the purport of validity of knowledge is in accord of the object with its essence. And it is apprehended in the knowledge in the form, 'This is pot', by itself alone, not by successful practice produced through the knowledge of its instrumental merit. The shell has the essence of that which is qualified with the essence of the absence of silver, but this knowledge is apprehended by merely the knowledge that this is not silver. Moreover, it is stated that the invalidity is extrinsically determined either by the knowledge of the instrumental defect or by another knowledge that this is not silver.(7)

Now if it be so, let the pot and the like be the valid knowledge. (The answer is) no. Would the time and the like be proposed as valid knowledge ? No, as time and the like, inspite of possessing the essence of the pot, are not said to contain the essence of pot, since time, etc. are devoid of special relation with pot, so pot and the like, even though, possessing the essence of pot are not valid knowledge, since they are devoid of special relation with valid knowledge. It is the valid knowledge in the subject of which experience the essence of that with predicate is found. This validity is obtained by virtue of practice, so the common

reiteration does not lead to defect. Ascertainment of validity belonging to knowledge is not obtained by virtue of practice, since there are different substantives. So there is no harm in being apprehended extrinsically, since it along with its purposes here should be examined as something obtained by virtue of practice. It may be objected that there would be doubt in object if there is doubt in validity and so its removal is awaited. To this we reply no, since doubt depending upon (another) doubt in validity about the valid knowledge has not been removed by that. Therefore, that is to be determined from whose authenticity practice follows. That is the essence of the reality of the object. And its causal defect in doubt is to be removed by the doubt produced through the essence of the cause which is defective in its sustainer and the like.(8)

Deliberation of the Knownness : It is that very judgment of such substantive knowledge by which in the form, 'This knowledge has pot as substantive, since this (knowledge) produces knownness of pot as substantive, in that (effort) depending on doubt with regard to the sublated object', is truly extrinsic. The preceptor also states : 'The sense-experience and the like cannot be accepted as proof but if it is not accepted practical application is not possible.' Raising this on behalf of the opponent (he replies) : 'Even prior to its acceptance the proof remains present in its own nature alone. Remaining independent of every thing in its own effects, the proof is testified by other convictions. Then its essence of being known is not compatible with validity, as the experience of the object in this respect is attained already from beforehand.'(9)

All right, if the knownness is accepted as an objectness of knowledge, the procedure of knowledge with regard to that which is the nature of efficacy is to be narrated. If that knownness is a particular essence of object gained through the knowledge, what is the proof of the essence of object is to be explained. The only perception in the form of known pot is the proof in that respect. And it cannot be said that the nature of the knowledge itself is its object, since the narration of its significance through the term object which is something other than (or which is extraneous to) that warranting knowledge of the pot is the object of the knowledge of pot. Moreover, the essence of object of the knowledge of pot is not

merely a knowledge, since in that case the objection will come from the fact that the knowledge of every cloth will have the same status, but that is a particular knowledge. And that particularity is determined with difficulty. If the pot is not connected with a part of knowledge, the essence of object of the past and the future is wanting. Moreover, among the relations of knowledge, desire, effort and trace confinement to the only one will be suitable.(10)

All right, will inherence also be acceptable ? It may be granted if by that acceptance the matter is resolved. But it is not so in that case, the objection will be raised from the fact that the wind will have colour due to its relation of inherence of touch. So it is to be granted that there is another relation with colour etc. termed substratum and therefrom there is another way of accomplishment by that.(11)

In addition, following the knowledge, 'This is pot', it is known as this is pot through the perception of eye only. As knowledge cannot be visualised it is definitely something different. If it is granted that the visualisation inspite of its own incapability is enmeshed in complication, what then is its provocator ? It cannot be said that with respect to the capability of self-manifestation complication is provoked, since the emergence is not proved due to the absence of the object and its contact with the appropriate sense organ determining the objectness of the perception in its own substantiveness. Nor can the mind take its place, since if the knowledge is granted as perceptual the contradiction is attended by the establishment of the transcendentality of soul which is knowledge by nature. Such knowledge is beyond the ken of sensory apprehension, and as it is not tenable by reasons, in the capability of every knowledge there should be no desire following the knowledge of happiness. But if it be so, there will be the succession of the perception of knowledge and then its perception ad infinitum. Either it would be imagined that the knowledge arises out of mind alone or something else and both of them involve the fallacy petitio principii on account of the imagination arising out of the pendency of imagination of the capability of perception, according to the preceptor. And it should not be said that the objection on the succession of the knownness and also its knowledge

in this knownness which has arisen out of its own knowledge is irrefutable.(12)

In this knownness which is identical with soul and in the perception of soul the stream of succession can be cut off—even it is delayed in respect to the merit of particular perception. Moreover, if the perceptibility of knowledge is accepted, objection will come in the form that all the external objects will remain beyond consideration by the accomplishment through other means of all perceived objects. Because there is no proof in the differentiation between direct knowledge and indirect knowledge save the imposition of contradictory attributes of directness and indirectness. This is the hint. (13)

Moreover, does mind perceive either only pure knowledge or knowledge having object ? The first alternative is rejected, since it entails erroneous conclusion and is not experienced either. Not the last, since owing to the want of external contact of mind the apprehension involving that is not tenable by reason. All right, the contact with the attribute is not reason, since if there are knowledge of attribute and the contact with the substantive, the effect will not defer even if there is delay. And in this way the inferential knowledge will not be dislodged even in the inferable fire etc., by the colligation of ordinary perception. Even if the contact with the attribute is not the cause, by casting in side limited by the obstacle, due to the essence of the obstacle of the colligation of perception when there is ordinary contact, in the aspect of the essence of fire due to the fire as substantive, is contact awaited ? No, since here also is the expectation of contact due to the substantiveness of the object in the part limited by the essence of the object.(14)

Then would the knowledge alone be the contact ? And in this way there will be no removal of other means of knowledge even inspite of the inferred object by the colligation of the mental perception, since there is want of contact in the name of knowledge in regard to the negative inference like difference of the earth from other, and in which major term is not established. Inspite of that thus the removal of comparison and verbal testimony is not irrefutable, since there is no proof in such inference. (15)

Moreover, the perceptual apprehension of the difference of that substratum in regard to the knowledge such as expectancy of premier presence is necessary even in that respect for the sake of the qualifierness of the difference. Such apprehension is not difficult to attain. Moreover, inspite of that there is removal of the inferential knowledge in which the hill, etc. are substantives. And it cannot be said that the comprehensive collation of inference is stronger than the comprehensive collation of extraordinary perception, since there is no proof and there is no establishment of the inference of difference. For you have come to the conclusion that the validity of the both resides in different topics. If in the knowledge following the agreement and the difference of logical judgement and the knowledge derived from that and in the imagination entailing sensory knowledge, expansion is noticed and on the basis of this significance the existence of other means of knowledge is mentioned, different proof for presumption, etc. becomes incontrovertible. In addition, let it not be so, as there is expansion of imagination in regard to other sensory knowledge. But as both of us agree upon the mental knowledge, there would be removal of other proof in regard to the contact of knowledge.(16)

Now let there be a knowledge qualified with object in which there are remembrance of a part of the object and perception of a part of the knowledge as in the cases of sandalwood emitting fragrance and a place where absence of pot is marked. This is a knowledge which resembles man-lion type. Do you mean it ? No, since on considering the fact that the imagination of the emergence of the aggregate of means and non-means of knowledge which has the traces of the senses and reminisces the knowledge of the essence of the knowledge of pot which surges the knowledge bedecked with the essence of knowledge as the knowledge of pot, there is the degradation of imagination generated by merely the means of knowledge in the form that the knownness of pot is the product of a common thing because it is the effect. But inspite of that it cannot be said that herefrom arises the knowledge which has the qualifier of the essence of knowledge of pot. It cannot claim its validity due to the knowledge of the known object of that part

as there is the possibility even of the qualifierness of the object represented by other means, but it is only reiteration and that is different story. (17)

But it is said that there will be the emergence through the producer of knowledge in regard to the knownness in the imperceptibility of knowledge. In this regard the knowledge of the object in respect to the indirect experience is not established. It is not so, since the knowledge of knowledge in the form, 'I know the pot' has the objectivity of the means of perception, etc. which is not tenable by reason. (18)

For it is agreed by all that presumption arises when such knowledge is not derived from any other means of knownness acquired through perception. It happens neither due to the said defect in the form of perception nor due to any other means. Thus one gets its characteristic. And it cannot be said that it is not so in the case of perception, since such is the sanction of reason. Truly, it is not unwarranted by reason. This being so, such reading is not justifiable that even only one object in regard to the realisation of perception will be established. Because the objection on the identity of knowledge with the objects will be incontrovertible according to Vārttika. So it is established as the objectivity extraneous to knowledge and it is that which is gained through knowledge only. It can be termed as knownness. There being no proof in experience extraneous to perception, experience is gained through perception only. Similarly, it is called by the names of the manifestation, the magnificence, the inferability etc. gained through inference etc., the end gained through desire, the result gained through action, the embellishment gained through improvement. And certainly it is conceived as extraneous to the objectivity of knowledge to ascertain that which is attuned with objectivity of embellishment for framing the rule on mere unattainment of objectivity of desire even by other. It is extraneous or not — that is a different story. (19)

Moreover, even for the determination of the transitiveness of the root jñā the effect derived from that should be accepted as appended with object. And that objectivity is not a psychic trace. It will be not so because it resides in soul. If that is so this will

invite the objection of intransitiveness of knowledge of indifference. How is knownness of the past and the future tenable by reason as there is want of substratum in both the cases ? No, this does not happen due to the presence of substratum in both the cases of the past and the future in the form of generality. Let its essence be in that state in which it exists. How is the knownness in the case of the past and the future justified ? Even according to you, how will the innately related one in name of knowledge, pertaining to the past, be the generator of the relation of current case ? This reason needs very subtle reflection. Alas ! let then my case may also be of the same type. If the relation of a particular time is established by a different phase of time, one will be wealthy inspite of its poverty in a particular life by the wealth possessed by one in a different life.(20)

Moreover, in the form of knowledge, 'That pot is past', that pot which existed in the past still exists. Otherwise, because of the unestablishment of sustainerness there will be no sublation of perception. At that time as the thing which is significant in the past is absent in the form of the present. On the contrary the thing existing in the present cannot be perceptible in the past form . But it is real in itself. Therefore, it is apt that aspirant after tasks like bringing water may pursue his goal, since the perception of his anticipation provokes his aspiration. So the existent in itself has the causality of experience due to the act of its experience. The knownness and the causality of the knowledge in the form, 'The known pot', remained unstained by any blamish. In this way the pot of the future is explained. Inspite of that how is the knownness aligned to that perceived without contact ? No, but it is, by some means, to be inferred from employing the word etc. of that universe of discourse. Thus inference also is explained.(21)

Deliberation over Generality and Negation : All right, it is said that the common aspect of an individual is its essence and do you mean that it is not established ? No, since there is even the establishment of the identity of the individual with its substratum as in the process of the acceptance of the substratum. As for example — the knowledge in the form, 'This is cow, even this is cow', takes a common aspect as object and both of them are

established. But does it either inhere in the individual or is contrived as nothing else but category or is mere individual belonging to contrived category ? In this consideration the last alternative is the best. And it is called generality as it has a common and identical aspect of every individual. And it is eternal. How is it called one though it is experienced in many ways due to the realisation of relatum qualified with blue etc. in regard to the knowledge of emergence and extinction ? As it is experienced in the forms of blue, yellow so it cannot be one, on the contrary, on the nature of its self only. Because there can be no difference even in nature so that there is also the knowledge in the form, 'This one is not cow as in the example : this one is not yellow but blue'. In this way the Bliss etc. are also explained. Can the existent one be of this genre ? Let it be so. That is designated as the essence of the reality. Then can there be no difference in the existent ? No, as there is the knowledge of the difference of the existing pot etc. Will there be no difference in the relatum limited by the existent ? No, since it is necessary due to the knowledge in the form that negation is not the existence. Then what does the preceptor mean by the statement : 'How one can deduce the negation of the effect etc. which is marked absent in the cause etc. ?' No, as it signifies that there is also identity. Thus he states : 'Because, in our view, there is no absolute identity between the two as in the case of colour etc.' Now why there is the identity, if there is the difference of the negation in regard to the object of similar knowledge other than the absolute unsimilar sustainers ? No, it cannot be so. As it is established by the imagination of the attributes only in the name of negation in cases of substrata with the character of imagined sustainers, how can one distinguish the negation from them ? Therefore, there must be some substratum. And that is existent. Accordingly on the basis of this similar knowledge the non-existence is like existence. Thus in similar knowledge non-existence also exists. But one thing cannot change the character of another thing by other means. But the identity of the sustainers of reciprocal negation is established from the identical knowledge in the form that the place is not the pot. And it does not recline on the identity of that which has difference, since if that be so, the objection arises on the improper implication of 'not' in the negative sentence. (22)

Now if that be so can it be said that the identity of relation also will be established there from that knowledge ? It is also

desirable. But the difference stretches upto this extent only that the identity of relatum in regard exclusively to the negation is taken as the object by the process of accepting the substratum. But there is the identity of sustainer in regard to the reciprocal negation. As states Pārthasārathi Miśra : 'Things are categorised into two as existing and non-existing. As for example, pot etc. are found in the nature of existence and they are known by perception etc. in the form that they exist. But when they are in the form non-existent, they are known by non-perception as in the case 'There is no pot in this place'.(23)

Thus there is no one pot, there are no two pots, there are no many pots and also the number obtained through the tiṅ termination is to be conjugated. As the pot in the negative form has same number and the common relationship as in case of blue pot there is identity even of the quality and the qualifier. And it is not tenable by reason from the implication of even difference of a foot as stated by Manu, since there is no proof in its imagination.(24)

Moreover, there is the knowledge in the form that the blue pot is destroyed and the red one is produced in case of the transformation of colour by burning. Comprising of both the destruction and the production of the pot this knowledge is the proof of the identity of the quality and the qualifier. The pot cannot be produced in its own nature, since there is recognition in the form that it is the selfsame thing. And it cannot be said that even the production of the quality is not its object, since there is also the reference to the production of substantive. And it does not happen, since even if there is non-production in the form of pot, production in the form of red is possible because of the objectness disentangled and sublated by the recognition. And even the redness is not unestablished, since that also is established by the force of validity guaranteed by the knowledge of emergence of recognition if there is no sublator, the redness is established thereby. Thus the destruction also is explained.(25)

Now in this procedure the production and the destruction of both the qualified elements are established, but are not they of the substantive in its own nature ? No, it is not so, since the substantive is also referred to as the relatum similarly as in the cases of both the qualified elements. Because there is no reference

in the form that blue is destroyed and red is produced, but the fact remains that the blue pot is destroyed and the red pot is produced. Inspite of that do both of them exist in the qualified nature ? No, since the indecision between the two that provokes the identity of the qualified takes also the identity of the qualificand as object. In fact, the qualified in the nature of the qualificand, is not different from the qualificand, but only in nature of the qualifier is different from the qualificand. And due to this reason both of them are designated in the nature of the qualifier being designated in nature of the qualified. Keeping this in mind the preceptor states : 'If the qualifier is entirely different from qualificand, how the qualifier can produce a knowledge akin to itself in the qualificand ?'(26)

So is there difference also ? Where is the doubt, since it has also no sublated knowledge ? And difference and identity do not oppose each other, since the postulate and the opposition are obtained by solitary proof only. And the blind may not perceive the colour white of the pot, since its perception in nature of the pot gives rise to desired objection because the eye is the cause of the perception in the form of colour white. The qualities blue, white etc. have neither production nor destruction in their own nature, since they belong in each case to an individual. The generality is eternal and inherent in many things but it is different from the quality. Otherwise the eternality also is to be sacrificed. But if the absence of sustainer of burning is contradictory to a particular case of burning there will be the destruction of blue and the emergence of its sustainer in the production of red. From the efficacy of knowledge that this proposition representing non-burning by its sustainer is imagined and no harm results out of it.(27)

Here ends the section on this which in general stands for what validity is.

Section on Perception

Determination of Perception : The sustainers of the validity are classified in six kinds, namely, perception, inference, analogy, verbal knowledge, presumption and non-apprehension.

Only perceptual knowledge does not arise out of the object, since all knowledge arises out of the object. Otherwise objection will be raised from the fact that the accusativeness of knowledge in regard to the object is not tenable by reason. This is due to the fact that the particular case is the accusative. And it cannot be said that there is no accusative, but the second termination is appropriate only in the object as no instruction sanctions it. And it cannot take place like the example, one makes a pot, since in that case there is the acceptance of accusative in regard to the potsherd. Because one agrees with the insignia of the materials in that case. But the direct apprehension is the perception. It is neither a specific genus nor a specific adjunct.(1)

Determination of Conditions of Perception : It is well-known that the eyes etc. are the instruments of perception. Of these the mind is all-pervasive, since simultaneous apprehension of many things like one consuming a long baked cake is possible because nothing restricts its dimension. Because there is no proof in their successiveness. It cannot be said that in this case the close adherence is not tenable by reason. The contact of appropriate sense organ has the capability of space etc., attached with the contact, which is inferred by the result in the case of close adherence. And this is not the case of inherence intimately related with the conjunction of soul. There is no untenability of conjunction even if there is intervention, as the action is not the cause of conjunction, since it is wanting in case of conjunction arising out of conjunction. And there is no divergence in conjunction. but on account of the absence of proof there is continuous succession and that exists also even in the case of soul and mind, as said Pārthasārathi Miśra. Therefore, others opine that there is conjunction between soul and mind. But then the compatibility in the conjunction only of the eyes etc. is inferred from the result.(2)

Determination of Contact : And the eyes etc. are operative only in case of contact. And the contact is of four kinds, namely, (1) conjunction, (2) conjunctive inherence, (3) conjunctively inherent inherence and (4) conjunctively inherently inherent inherence. Of them the first category represents the apprehension of the pot etc. by the contact of skin and eye and of sound by the contact of ear

when the soul is in conjunction with the mind. In the second one we find the apprehension of smell etc. The third one stands for the apprehension of smellness etc. And the fourth is in the case of apprehension of the property inhering in that.(3)

Refutation of Extraordinary Contact : But the generic connotation does not refer the contact as no proof attests it. In addition, the genus can be established. Because the genus is existent in the contacted individual by the identity of the individual and the genus as a cause of the contact of the sustainer of generality of something in regard to the perception of all sustainers of generality. The effect of the generic connotation is the sustainer of the generality. The cognitive connotation also does not refer the contact, since there is acceptance of that part of the remembrance as recognition. And there is no cross-connection, since that does not involve any defect. Otherwise even the potness being cross-connected by the goldness etc. is not to be genus. But in case of its manifoldness the self-obliteration for the sake of cross-connection was elaborated in other way. Thus the yogic property also is not the contact, since there is no proof in its favour.(4)

And is there proof in successive procedure in the form that atoms are perceptible because they are object of knowledge like pot etc. ? No, that procedure is not applicable. Is the means of the omniscient the proof in case of that contact ? No, since that also lacks proof. In that case the means available to people like us will be competent to apprehend the omniscient, since there arises the objection of apotheosizing us to the status of omniscient. Because those who do not know everything cannot apprehend the omniscient. Moreover, apprehension of particularity is not possible by the generic connotation, in consequence of which on the basis of that we can apprehend the omniscient. If that be so, the objection arises that in other way by virtue of that contact of the yogic attainment this can be established. No, it cannot be asserted that the omniscient is refutable by one who has no apprehension of the omniscient ? Because I do not emphatically deny the existence of the omniscient, but on the contrary, in the kind of omniscient in whose favour you aspire to submit your proof applies in the case of beings like you and me and no further. And to that extent there is no establishment of the omniscient approved by other.(5)

Classification of Perception : And the perception is of two kinds, namely, indeterminate and determinate. Of these the first is the unalloyed impression and the other is the reverse. And there is no absence of proof in the first, since without the knowledge of the qualifier the knowledge of the qualified does not entail. All right, all the cases of the essence of the things presented by the indeterminate appear also in the determinate. Surely they do not appear and as such the determinate knowledge is not perception. On the contrary, does it arise out of impression ? Here it is said by the preceptor : 'Among the knowing people he who simultaneously apprehends an object and remembers a word denoting a certain form apprehends the object in that form only.'(6)

Here ends the section on perception in Pramāṇaratna.

Section on Inference

Determination of Inference : The essence of the inference is a particular type of genus. Its sustainer is inference which is derived only by the joint method, since there is the absence of absolute agreement and there is the absence of non-relatum of absolute negation by the acceptance of absence in both cases of the relatum limited by the property subsisting in different sustainer of negation of the qualified. This applies also in regard to the object of knowledge etc. If you mean that there is the non-relatum of negation by the object of knowledge let the pot etc., be known by the method of agreement, since it has also the non-relatum of negation by the object of knowledge. The position derived by that way is only desirable.(1)

Is the logical method of difference noticed by the potness etc.? Let it be so. But if everything is known by the joint method it is in no way different from our opinion. Moreover, inspite of that its inference is not possible, since there is no cause of it. Its cause is the grasping of the invariable accompaniment of the major and the middle terms and non-grasping of its deviation in the case of the method of agreement. And the deviation is not possible in the method of agreement. Can that knowledge arise out of defect if there is no deviation ? Then it is said that in the aspect of

knowledge by the method of difference the conditions of the inference should be accepted. Thus the invariable agreement is aptly supported.(2)

Is it that where the knowledge of deviation is well-known its absence stands for the cause, but not elsewhere ? No, since on account of the imagination in a limited sense that either the absence of the knowledge of deviation or the knowledge of the invariable accompaniment of the major and the middle terms of that time is the cause in case of inference of the object of knowledge. If the knowledge of the invariable accompaniment alone is the cause, why the preceptor says this : 'The relation meant here is that of invariable coherence of the property of the middle term with the major term. The distributed (middle term) is meant the indicator and the distributor is the indicated. Because the distributed is that which is either equal or less in comparison with other in space and time, and that which is equal or more is the distributor'. And, 'The invariable coherence of both the general properties is derived through repeated observations (of their coherence), and sometimes through the removal of divergence the invariable coherence of both particular properties is apprehended.' Thus the preceptor says that in nature of invariable coherence the process of that knowledge yields nothing. It cannot be said, since he means to say that the knowledge in two or three cases of such coherence is the only ground of inference. As he states : 'It is said that it is difficult to find the accompaniment everywhere. Though it is not found everywhere surely it can be found in two or three cases.' 'On account of the limited extension of the well-known accompaniment of the fire and the smoke the indication is imagined on the non-availability of the deviation.' Such is its meaning. If we say that the knowledge of the coherence which pervades in all space and time is the ground of inference, reprehension will be invited.(3)

All right, it may be so, but wherever smoke etc. are found there is accompaniment of fire etc. and there is its invisibility in case of non-fire. And the inference etc. of commoners extend upto this only. This knowledge of invariable accompaniment of the middle term with the major term in knowable space and time occurs from

repeated observations. Here we find its significance. There is the knowledge of coherence in general in the form that whoever has smoke has fire. Making this one with smoke as the minor term we find the inference in the form of smoke as the middle term. But that does not stand for the ground of the inference, since one gets the knowledge of fire even in the hill in the form of something with smoke. Therefore, the preceptor says : 'This happens because the means of knowledge does not stand again in that object of knowledge which has already been ascertained either in the same form or in its reverse form.' 'In one place there is its non-emergence and in the other its non-validity.'(4)

Then where lies the obstruction of the ascertainment in regard to the inference ? No, it is not so. But that emerging knowledge does not mean validity, since it is the apprehension of the apprehended, on the contrary, it is reiteration. Then the inference is established by the method of agreement.(5)

That is not the method of difference, since it has not emerged out of the knowledge of distributed character of minor term. Because in that case the coherence in the disagreement stands for the character of minor term in the case of agreement. And there is no proof in this case that even the knowledge of the relatum of the negation which remains distributor in the negation of major term is not the means of inference, since the inference in case of difference is not established. Following the knowledge that wherever we find absence of the distinction from others there is absence of the earth also where is the inclusion of the knowledge emerged in the form that this is distinct from others ? The answer is that the presumption only will include it. Thus the property is the object of the generic knowledge in the shape of essence of the earth. Since the essence of the earth does not exist in water etc. it cannot be established by reason that something with smell is found in water etc. Therefore, only the absence of identity of water etc. is the instrument that causes it. After the attainment of this knowledge the essence of the earth is known in something with smell of which the instrument is established. That is the thing is different from water etc.(6)

All right, if that be so, after we get the knowledge that smoke is not possible without fire can the resultant knowledge of fire be

taken as presumptive ? It may be so. And thus inference is not wiped out. Because one who apprehends the accompaniment of fire with smoke has the knowledge of fire even without the recollection of the unascertainment and the inclusion of that knowledge in that is not tenable by reason. But the defect is applicable only to them according to whom the inference entails out of the knowledge of coherence subservient to the cause and effect relation. And the knowledge of coherence is not possible in regard to smoke in general sense, since we are afraid that this would make the possibility of emergence of a case of smoke without being attended by fire. Is it that if doubt does not arise in the form that this smoke without being attended by this fire and this will let the emerging knowledge of smoke distinguished by the smokeness due to the limitation resulting in coherence ? Let it be so, if the causativeness of limitation of sense in regard to the means of the valid knowledge is authenticated. It is not so, how one can decide if this smoke can exist without this fire on the basis of its special order ? Doubt may arise on the score perchance this smoke will generate without being attended by this fire. It cannot be said that now only this smoke is produced without fire, since it will dissolve the doubt. Is it that one cannot reasonably doubt that it will be produced on another occasion, since the thing once produced cannot be produced again ? This also is the special order only.(7)

Refutation of Remembrance of Inference : Therefore, if one has the knowledge of coherence that whoever has smoke has fire, the fire which has been known in the hill becomes the object of inference. So the inference will be nothing but remembrance due to the apprehension of the apprehended. From this proposition alone some trepid ones may come to the conclusion that the veracity of the inference is the apprehension of the apprehended only. Inspite of that as a product of the instrument in nature of the knowledge promptly entailing from the proban, it is only experience and not remembrance, since remembrance is produced from only the traces. Those who advocate the contention that the apprehension of the apprehended is not invalid because experience only has the insignia of validity are warded off, since the object of inferential knowledge is only repeated observations of the accompaniment in

the example. And if the inferential knowledge is of the object of the apprehended only the remembrance is hard to be deterred, since the objection arises that the knowledge of the proban is the awakening of the trace as the knowledge of the similar and the trace is the awakened and as such becomes the proban of the remembrance. It is not said that it is not remembrance as it does not refer to that specific part, since the remembrance of silver in the form that this is silver justifies it. This is the hint.(8)

Assertion of Inferential Character : Accordingly the uncontradicted agreement being established appears the distinction of the disagreement of both the category from the inference. Consequentially the preceptor's statement, 'That only can be designated as inference which is ascertained by the three-faceted characteristics' becomes very apt.(9)

Discussion on Constituents of Inference : This inference is that which is meant for others. This is synonymous word that which is either to be established by the proban or the syllogism established by the proban. And that syllogism has three constituents either ending with the example or beginning with the example, since solely by the statement of the proban the characteristic of the minor term is established resulting in the uselessness of the application. And the purpose of the conclusion is served by the premise. If both of them are mentioned the premise and the proban need not be mentioned. So the author of Vārttika applies thus : 'The sound is non-eternal because it is produced, and what is produced is non-eternal like pot etc.' On the other hand, the author of Bhāṣya says, "That whatever has an action results in effects like cultivation etc., oblation in fire also having an action has to have result" and this is nothing but another conclusion.(10)

Determination of Fallacy : Here the defects of proban can be categorised under three heads only, namely, unestablished proof, indecision and sublation. Of them the unestablished proof can be of five kinds, namely, unestablished proof by nature, unestablished proof in relation, unestablished proof in difference, unestablished proof in its sustainer and unestablished proof of distribution. As for example in the first case : Buddha knows both virtue and vice because he is omniscient, but his omniscience has not been

convincingly proved anywhere. The second one stands for that the fire is inconflagratory because it is cold, as the coldness does not reside in the minor term. The example of the third kind is that the word 'cow' means that it possesses dewlap etc. because it has the essence of the word cow in it, since the essence of the word 'cow' does not exist without its substratum. The sky is eternal because it has no material form and this fourth one is directed to the Sautrāntika who believes in the non-existence of the sky. The fifth one denotes that the wind is sky because it has limited shape, since the limited shape does not pervade the sky.(11)

The indecisive fallacy is of two kinds, namely, with deviation and with antiproban. In the first case sound is eternal because it has no shape. Wind is imperceptible because inspite of its substantiveness it has no colour and wind is perceptible because inspite of its substantiveness it has tactibility. But neither of them leads to any decision and as such becomes seed of doubt, since the strength and weakness cannot be estimated.(12)

Similarly, the fallacy of sublator as designated as contradictory by the logicians is of two kinds. They are the sublation where property is its essence and the sublation in its particularity. The first one examplifies : Sound is eternal because it is produced. The essence of the product being pervaded by the non-eternality it sublates the very nature of eternality. Sprout because of its essence of the product has a producer which is conscious. In this the essence of the product belongs to the second category. In all cases the proban which is confined to that place where example stands for the substratum by that particular type of instrument is the agent in the minor term of that particular thing. Therefore, one gets the essence of the product in this case. Because of the objection that one cannot experience any conscious embodied being in the sprout it sublates itself as it cannot establish any unembodied being there similarly as a rule in the case of pot etc.(13)

Here ends the section on inference.

Section on Verbal Authority

Determination of Verbal Authority : According to the followers of the Vṛttikāra the verbal knowledge is that which is the knowledge of the meaning of the sentence arising out of the known words by the function of the apprehension of the meaning of the words. But according to the preceptor the special instrument of the verbal knowledge is word. And it is stated : 'With the reference of either the word or the knowledge of the word as the means of knowledge the meaning of the word will be either its notion or the comprehension of the sentence.' In the realisation of the sense of a big sentence where the causality is their accumulation alone the fragments of the sense of that sentence will appear as the cause. As it is stated : 'A single sentence emerges out of the accumulation of many sentences.'(1)

The advocacy is incomplete when one says that the meaning is ascertained through the known words and that in turn ascertains the meaning of the sentence. As there is no decision between two alternatives in the form that either the words are represented by the meaning of the words or the meaning of the words is represented by the words is the special instrument and is it that due to the absence of interval the meaning of the words may earn the same status? Due to the priority the words may attain the same status. And everywhere the ultimate causes may be only the special instrument. And the words are not established otherwise as they cannot be placed among those which have been chosen. (2).

Refutation of the Vaiśeṣikas' View : The Vaiśeṣikas include the verbal testimony in the inference. But it is not tenable by reason. It is also possible that the words will be the agents of understanding being distinguished with the knowledge of expectation etc. In that case the potency apprehended is the agent of understanding of words and their meaning due to the absence of conformity to a standard of logical datum. Because their is no proof in the causality of the knowledge of the meaning of words in regard to the trace within the range of the meaning of words. Even if the trace within the range of the potency is expected it does not signify the same object and therefore it does not remind the meaning of the

words. As a consequence its essence does not appear in the knowledge of the meaning of the words. As the preceptor says: 'As there is no addition the word is not distinct from the memento.'(3)

All right, if the memento is the agent of understanding, the knowledge of the meaning of words will produce it. The expression that there is no addition is due to the possibility of that objection. Its purport is that the previously apprehended one appears in the apprehension produced through that and nothing more. It is due to the revival of trace about the meaning of that object which only is apprehended.(4).

Refutation of the Buddhists' View: The Buddhists, on the contrary, state that the words produce the meaning of the words too in the process of inference. Thus, the words are agents of the apprehension of the meaning of the words, since they are used by the venerable men. It is not like that which is not so as the sound. Do you mean it ? No, since the previously heard words have not come out of corresponding inference. But about the decipherment of the meaning of approved indications of the words the inference is redundant. It arises out of the capability of the apprehension of the indication in the form of the cause of remembrance by the knowledge of the relation. That which distinguishes the essence of its product means the essence of the knowledge of the object which is apprehended. It is neither the essence of the knowledge produced due to the trace nor the essence of remembrance. Because the knowledge of the elephant arises out of the knowledge of the elephant-tamer and it is its cause. This is the hint. (5)

Determination of the Function of the Word : The function of the word is of three kinds, namely, denotative, implicative and metaphorical. The denotative one stands for the function of a word which is the cause of understanding of primary sense. And that knowledge of the word is nothing but the trace which is cognitive through the word. The implicative represents either the self-revealing meaning or the self-suggestive meaning, since the implicative is accepted also in a sentence. And it cannot be said that the function is restricted to its specific meaning due to the contradiction with the Vārttika, 'According to us even in the meaning of the sentence the words do not lose their significance.'

Because if the implicative sense does not arise out of the word its objectivity of the verbal knowledge is unwarranted. The non-conformity of the meaning of the seventh termination with reference to the bank in the Ganges (as the station of cow-herds is in the Ganges) is due to the fact that the suffixes reveal their meaning related with the meaning of the radical word. And it cannot be said that the word conveying the meaning of the radical word implies only the radical word. If that be so, without the implicative one there will emerge the apprehension of the colour in the fire and the like as from the colour in the smoke the knowledge of the colour in the smoke. As significance is affixed to the fire successively there will emerge the knowledge that there is the fire from the sentence, 'There is smoke.'(6)

The implicative is of two kinds, namely, perennial and current. In the meaning of a sentence also the implicative one must be accepted. Otherwise there will be no objectivity of the verbal knowledge where the function is absent. Moreover, the word which is capable of indicating the word pot and incapable of indicating any thing non-particular, will cause the understanding of the relation of the cloth. If it is the essence of the counter-correlate which solely is designated as the determinant as it serves as an agent of the understanding solely of the counter-correlate it necessarily follows from the implicative one due to the insignia of relation of the capable one. In addition, there is only relation of the meaning of the sentence with capable one and that relation is determinant of the verbal knowledge. Which part of the implicative is lacking there? Is it that the only known implicative can be employed as it has the essence of the function? No, since the essence of the function is nothing but the relation of the meaning of the word with word congenial to the verbal knowledge. This is the hint.(7)

It is the distinctiveness of the objectivity of the knowledge of the capable one in regard to the principal meaning with the word which only is the relation. All right, the wish of God will be comprehending both the agent of apprehension and that which is apprehended as no proof sanctions it and due to the acceptance from both of us that the word pot is the cause about the knowledge of

pot. And the objection cannot be raised about the capability of the word pot in the potsherd due to the fact that potsherd is the cause in the case like 'It is creating the pot.' Because the direct causality alone has the efficacy, otherwise your case also is beyond redemption. Is it that wish alone stands for the efficacy as the word pot is the cause of the understanding of the pot ? Accordingly to me also the word pot alone has the efficacy of causing the understanding of the pot, not as the cause of understanding potsherd.(8)

Some (i.e. the Naiyāyikas) hold the opinion that by the metaphorical is meant a special category of the implicative where relation is resemblance. It is not that, since if the resemblance is the relation the objection of apprehension arises in the form that the youngster is of fire. Hence, the knowledge of resemblance with the principal sense indicates only a separate issue. And that resemblance is prompted by the presence of the principal sense through the implicative one as an operation. As the preceptor says: 'The knowledge inseparably connected with the denotative is taken as implicative, but the function which will arise out of the connection with the implicable attributes is accepted as the metaphorical.'(9)

Classification of Means of Verbal Knowledge: Firstly the means of verbal knowledge is of two kinds, namely, human and trans-human. By the human is meant the knowledge laid down by one who is free from defect as in the example, 'Bring the pot and the like'. The trans-human represents the vedic sentence. It is again of two kinds, namely, revealed and prescriptive. And prescriptive again can be brought under two categories, instructive and exemplary. The instruction runs like this, 'Do this by this and in this way.' By exemplary it is meant, 'Do this like this as in the example 'Devadatta is fed Śālī rice with ghee and milk-porridge, Yajñadatta also is to be fed in the similar way.' The human dictate is like this.(10)

In the first place, 'Create paradise by the darśapaurṇamāsa sacrifices obeying the procedure of prayāja etc.' 'Rouse divine splendour by the solar sacrifice as by āgneya.' This is the trans-human dictate. (11)

The instructive word accompanied by other words causes the understanding of the classification of bhāvanā, the unit accompanied by the sixfold means, namely, the hymn, the mark etc. But it respectively causes understanding by the sixfold means, namely,meaning of the hymn etc. And that instructive word makes the relation understood which is known as exemplary of that which is distinguished with a specific meaning of that word which is prescribed otherwise either by the means as the aphorism the appellation, the inspiration etc. or by something else of the scripture, which is the other name of the precept, which authorises that. Sometimes it makes either the hindrance or the modification understood. (12)

The trans-human is sometimes perceptible as the hymn, sometimes is inferable also. The examples are like the following: a sentence imagined out of the means etc. which conjoins, a sentence imagined out of the meaning etc. which indicates the sense and a sentence imagined out of distinct injunction and a science of logic imagined out of particular injunction and the inferred Unprecedented which executes the transient act. And it cannot be said that the imagined Unprecedented is apprehended out of the determinate knowledge having verbal significance. By the logic that according to us the end achieved is not derived from the verbal authority, the imagination of the scripture is belittled, so that the expectancy for the verbal knowledge is quenched only by the verbal authority. (13)

Narration of Scriptural Unprecedented: And the treatise that prescribes about the transitory thing is fraught with expectancy, since the accomplishment is the position which sustains the result, but it has not the characteristic of early destruction as it yields result. As long as anything does not denote the existence by itself no means of knowledge appears. Therefore, as 'the door' in the case of use of common parlance the validity is pervasive even referring the scriptural Unprecedented. (14)

Determination of the Nature of the Letter: And all letters are eternal, since there is no proof about their non-eternality as there is the recognition in the the form, 'This is only that.' The emergence of the cognizance of the uproar generated in the market, where the characteristic of the particularity cannot be identified, becomes

the object by its knownness. Some hold the opinion that in the same way the sound also can be taken as eternal. Or it cannot be so as the acceptance of the sāman (song) of the scripture disallows it by the hymn,'sāmnāstu bītā.'(15)

Here ends the section on the means of verbal knowledge in Pramāṇaratna.

Section on Comparison

Deliberation of Comparison : The knowledge of the similitude of the visible in case of the memorable is comparison. As in the example, somebody who has seen a cow in the city apprehends the similarity to a gayal and he has knowledge in the form that the cow existing in the city is similar to this one.(1)

Refutation of Other View : And it cannot be said that this arises from inference as follows: the cow is similar to gayal, since the cow is the counter-correlate of similarty residing in gayal. Thus, what is the counter-correlate of similarity in another is similar to each other, for example, in case of both the gayals one is similar to other, since somebody who does not also apprehend the coherence has such knowledge. Because the counter-correlate of similarity in a cow is proban which is known by other due to comparison.(2)

Here ends the section on comparison in Pramāṇaratna.

Section on Presumption

Definition of Presumption : For the establishment of the proved object when a different imagination is resorted to it can be designated as presumption. As for example, from the knowledge of Devadatta being alive and he is not at home one imagines that he is staying outside.(1)

Establishment of Presumption as a Different Means of Knowledge : It is not a case of inference, since the proban of the absence of living Devadatta from the house cannot be testified without the ascertainment of his staying outside. Thus, the existence and the non-existence of living and existing Devadatta

being contradictory cannot be apprehended without difference of the distinguishing aspect. So from the distinction of staying outside the existence is testified by presumption and the non-existence in house is by the non-apprehension. Because without the help of the arrangement the resolution of something about contradictory senses of two means of knowledge cannot be tenable by reason.(2)

The Ground of Presumption: The existence of Devadatta is testified by the means of the knowledge of his living. The existence is marked even in the house as the minor term, but due to its non-apprehension the non-existence is evident. Due to the indetermination of their capability and incapability doubt creeps in about the validity of two issues of apprehension. That doubt is dissolved by the settlement between two by the presumption of the outside existence. And therefrom one ascertains that being existing outside Devadatta is not at home. And this is the reason of its being designated by the presumptive nomenclature where outside existence is determined in face of strife between the apprehension of two means of knowledge. As the preceptor says : 'From the knowledge that he is not at home though he is alive, Caitra, being away from home, is conceived to stay outside.'(3)

Classification of Presumption : And that presumption is of two kinds, namely, presumption from seeing and presumption from hearing. Of these, the first is already exemplified. But in the case of presumption from hearing it is the means of knowledge which is to be proved. As for example, in common parlance when somebody utters the incomplete expression, 'door', for comprehending the sense of the sentence the word 'close' is presumed as a part of the heard word. Similarly, in the vedic injunctions, 'Perform the viśvajit sacrifice', 'Offer solar oblation' and 'Anybody desiring heaven should observe darśapaurṇamāśa sacrifices' respectively to get paradise', 'like āgneya', and 'after completing the Unprecedented' are presumed. Therefore, the sentences prescribing the performance of prayāja and the like, expecting the result become integrated by them in a single sentence. (4)

Here ends the section on presumption in Pramāṇaratna.

Section on Negation

Definition of Negation: Negation also is a different means of knowledge designated as the non-apprehension of the perceptible. As for example, when one remembers the object like home etc. which is found existing in its own nature and somebody asks other's non-existence that very thing is mentioned. Its meaning runs thus: somebody who was at home in the morning is asked at noon, whether Caitra who came in this home is present or not. Then he remembers the home only from the non-emergence of remembrance of the perceptible. This confirms his absence in the morning and he, therefore, says that Caitra was not there at that time. (1)

Refutation of its Inclusion in Other Means of Knowledge : It is, therefore, not perception as contact with sense organ is missing. And it is not remembrance of absence known in th morning, since Caitra of the morning does not appear in the knowledge. Therefore, something other than the remembrance only is the cause of apprehension of the negation of the perceptible.(2)

Bhāṣyakāra's Consent : In the Bhāṣya 'Negation is the absence of the means of knowledge', the term negation of the means of knowledge is the negation of ascertainment and hence there is no contradiction. Moreover, one whose sense-organ contact is not defunct has the knowledge of negation pertaining to that time and that knowledge also is the object of non-emergence of perceptible means of knowledge whose perceptibility is noticed only, but does not refer to that of the sense organ which is not accomplished. But sometimes the determination of non-perception of the perceptible follows the agreement and the difference in that respect. (3)

The knowledge of the absence of pot in the room is a perception of one produced by negation. As the knowledge that milk is sweet is derived by the tactile and olfactory sense organs the absence of pot is understood. But it is produced by negation only. The means of knowledge by which the relation is apprehended can be apprehended as something particular. For example, due to the inference of the relation with fire the inferentiality is only particularised, as states Pārthasārathi Miśra. With reference to

this experience derived not out of contact with the sense organ the negation is to be conceived, but otherwise it has emerged out of the aggregate of the means of knowledge. However, negation is not a preception as there is no contact. Here the contacts of the essence of distinction with relation to the sense organ and the essence of distinction of sense organ cannot be accepted, since imagination of them involves the fallacy of expansion. Because as the non-apprehension of the perceptible, where both the contenders agree, is the instrument of the apprehension of negation, which is the means of something not separated from the result inspite of fact that it lacks function, becomes the means of knowledge. As it is stated: 'The sense organ which will be the means of knowledge will have consonance with the object. And the sense organs will have contact with the mind, but all of them will have the contact with soul as well.(4)

Let there be either only indeterminate of the counter-correlate or only determinate which has the function of determinate of the counter-correlate. The function of remembrance of counter-correlate accompanied by the non-apprehension of the perceptible is only the function of non-apprehensioan of the perceptible. Truly, that is the specific position of soul. Because that position being not absolutely different from the soul the function of the soul will be the same as its function. As the preceptor states : 'Non-emergence of the perception and the like is called the absence of the means of knowledge. That is either a modification of the soul or the knowledge of the soul about the different object.' Non-modification is the non-emergence of the modification which is in the nature of knowledge of the existent. Like the emergence non-emergence also exists in its own nature. As for example, the emergence of knowledge of the state of aggregate of conditions of knowledge and its absence means something as the existence of its own nature.(5)

The dictum of the Rāmāyaṇa also confirms the six kinds of the valid means of knowledge, 'Oh Rāma, in this world there are six means of knowledge whereby everything is known.'(6)

Utility of the Means of Knowledge : Of the means of knowledge the utility of the perception is ascertainment of the significance of the vedic sentences in determination of the duties.

The inference means the acknowledged symbol of the hymn. As in the case of offering to the effulgence of the deity which here stands for the offsprings of the sun by the representation of the cell (in a sacrificial body). The significance of comparison stands for the rites pertaining to the sun directed towards the particular type of sacrifice named prakṛti. The purpose of the presumption is the assumption of unheard fragment of a sentence. And that of the negation is the determination of the mute impulsion of the rites by the determination of the negation of materials, deity etc. through the careful determination in regard to word and sentence.(7)

Here ends the section on the determination of

the validity of negation in Pramāṇaratna.

Conclusion : May the king Ramāpati, satisfied with the bestowal of Pramāṇaratna and by appearance resembling God Śiva wearing a crest where the moon resides, be the sustainer of the learner.(8)

Here ends the Pramāṇaratna.

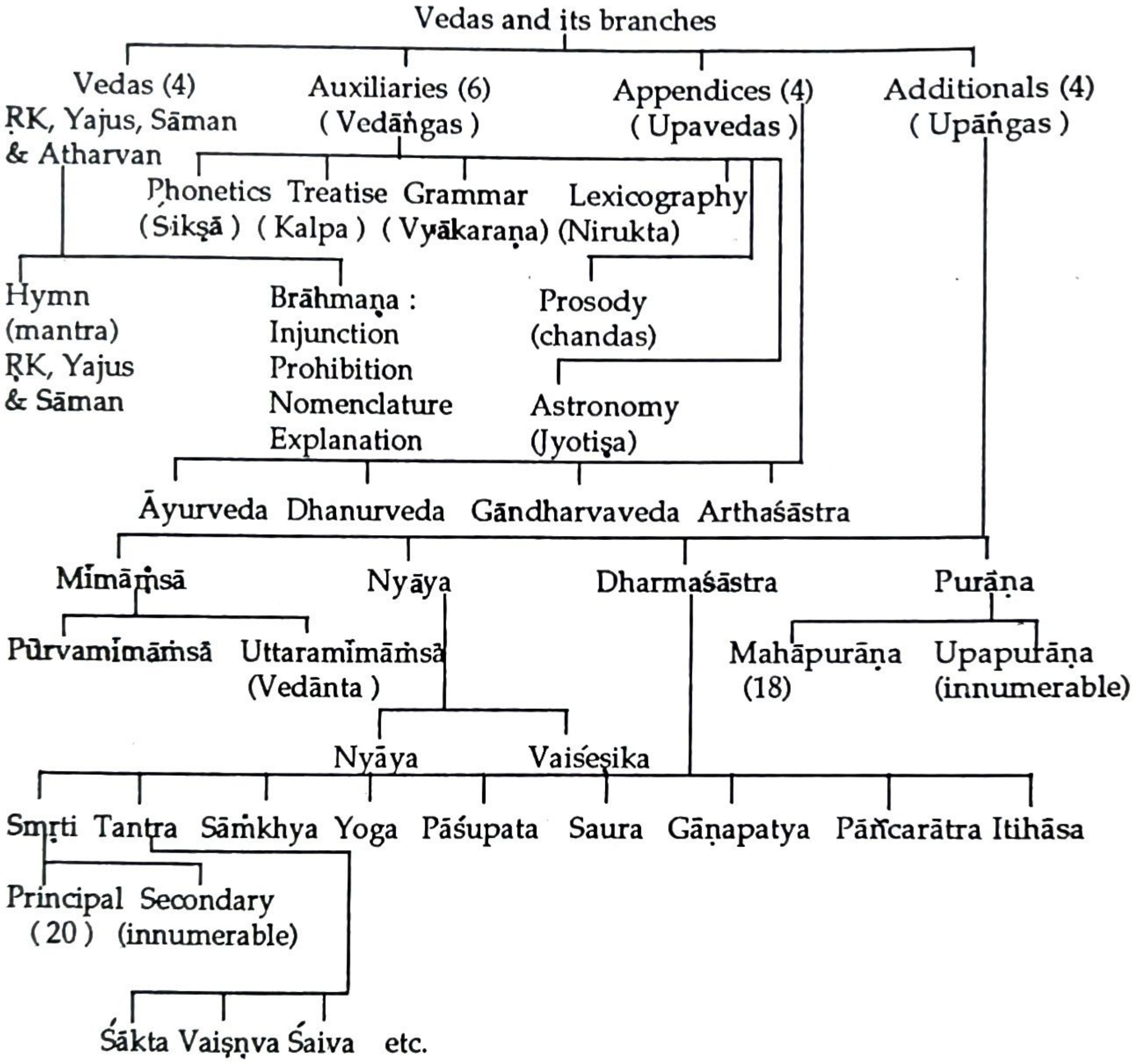
CHAPTER—IV

VALIDITY OF KNOWLEDGE

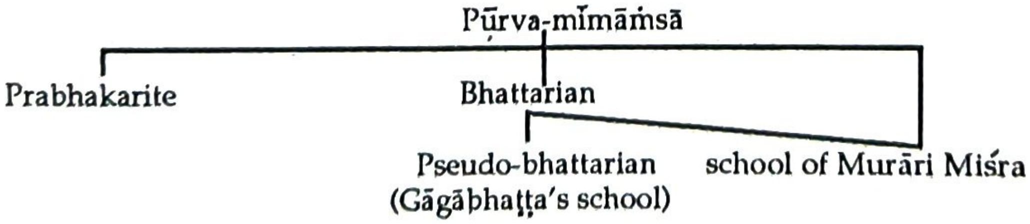
1. Mīmāṁsā and Pramāṇaratna

At the beginning of any systematic 'Studies' one is expected to define terms, and our principal phrasal term is Mīmāṁsā darśana. It is already explicit that Mīmāṁsā śāstra (science of critique) or darśana is a system or school of Indian philosophy. In the prāstāvika chapter of this 'Studies' the term Mīmāṁsā is also discussed. The term Mīmāṁsā means respectful disquisition of the vedic sentence. The term darśana what in English is known as philosophy, in its widest etymological sense, is a subtle and pervasive branch of knowledge, which implies a theoretic pursuit of ultimate truth, ultimate reality and ultimate end or summum bonum of life. Indian philosophy, whether it has theistic or atheistic outlook, holds, in its own way that there can be a direct apprehension of truth or reality (tattva-darśana). It indicates the philosophical speculations of all Indian propounders of different systems of philosophy. All systems of Indian philosophy are mainly divided into two broad classes : (i) orthodox (āstika), so called as it believes in the authority of the vedas, and (ii) heterodox (nāstika), because it does not believe in the authority of the vedas. To the former belong the six chief philosophical systems, namely, Mīmāṁsā and Vedānta, Sāṁkhya and Yoga, Nyāya and Vaiśeṣika. These systems are now generally mentioned to be in three pairs. Mīmāṁsā and Vedānta are complementary to one another. The heterodox propounders are the Buddhists and the Jainas, along with the atheist and materialist Cārvākas. All these systems are based on their respective aphorism (sūtras) attributed to the Great Sages (maharṣi) as the excogitators of them. Jaimini excogitates the Mīmāṁsāsūtras. Mīmāṁsā and Vedānta have vedas and upaniṣads as their additional source. The traditional scholars regard Mīmāṁsā as a branch additional to the veda (vedāṅga).

Here we may refer to the veda and its branches as follows :



The expressly dichotomized Pūrva-mīmāṁsā philosohpy which is generally annexed to another branch known from the name of Murāri Miśra may be shown in a diagram:



The term darśana literally means observation, approach, view or doctrine. Though the Mīmāṁsā as a darśana, discusses the various problems of metaphysical, ethical, logical, psychological and espistemological approaches or views, the epistemological ones will be examined and discussed here with special reference to Pramāṇaratna, as it is already mentioned in the preface.

Indian philosphers employ a number of technical terms, all derived from the common root mā preceded by pra, meaning 'to measure out or to determine excellently'. The prefix pra means 'excellence', i.e., to the exclusion of doubt, error etc., √mā 'to determine' and the suffix lyuṭ an 'instrument' or 'means'. Pramāṇa is thus a term designating a means of valid knowledge and pramā is a term denoting a valid knowledge itself. The valid knowledge may be termed pramiti. An object grasped by a means of valid knowledge, is called a prameya. The person, who observes or ascerts a valid knowledge, is called a pramātṛ. He is either the acceptor or the rejector of the object. Successfull activity only occurs when an object is known by dint of an instrument or means of knowledge. When a means of knowledge has its object, the knower, the object known and the resulting assertion, namely knowledge, the matter is complete. Epistemology deals with the function of the characteristics of pramāṇa, pramiti, prameya and pramātṛ and these four cover the nature of things. In the process the reality from the standpoint of the Mīmāṁsā is also enunciated. The same is the case with the Pramāṇaratna. It has great contribution on elaboration of the function of these issues.

Our primary intention in this work is thus quite explicit. We are obliged here to examine human knowledge -- its means or sources, its nature and its various kinds. These constitute the subject matter of epistemology or the theory of knowledge. Reflection upon the nature of our human knowledge gives rise to a number of puzzling epistemological problems. Most of them were discussed by the Mīmāṁsakas and there is more or less agreement even now as to how they should be solved or otherwise disposed of. In this world human activity may be possible even with little resources and endeavour. But determination of valid knowledge guides human

activity.This view is expressed in Pramāṇaratna,[1] a treatise on epistemology of the Bhāṭṭa school of Pūrva Mīmāṁsā. Pūrva Mīmāṁsā, so called because of being earlier (pūrva) than the Uttar Mīmāṁsā, or the Mīmāṁsā system, as it is more usually called, is the product of ritualistic aspect of the vedic culture just as the Vedānta concentrates on speculation. Etymologically the term Mīmāṁsā means solution of some problems through critical scrutiny of grounds. The system of Indian philosophy known as Mīmāṁsā is a full-scale system which is naturally expected to deal with the problems regarding metaphysics, epistemology, ethics and theory of value, logic and philosophical method. But Pramāṇaratna, as its name and the contents shed light on, discusses mainly the promblems concerning epistemology. The epistemology is a branch of critical philosophy, which is investigating the nature and criteria of knowledge and manner with regard to episteme or knowledge.

Śabara Svāmin (B.C.100) makes an exposition (Bhāṣya) of Mīmāṁsāsūtras, basing on which there are three schools of Mīmāṁsā, the first is called Bhāṭṭa, the second Prābhākara and the third is of Murāri Miśra.[2] Of these three schools the Bhāṭṭa wins great popularity. Even the Vedāntins accept the Bhaṭṭas' doctrine in regard to empirical usages.

2. Definition and Classification of Knowledge

It is accepted that the wish to accomplish being out of knowledge is the cause of our activity. The function of knowledge is

---

1. (a) iha tāvad alpa-vitta-vyayāyāsa-sādhyāḥ prāṇabhṛtāṁ vyavahārāḥ sambhavanti.

Pr., p.20(i.2-3)

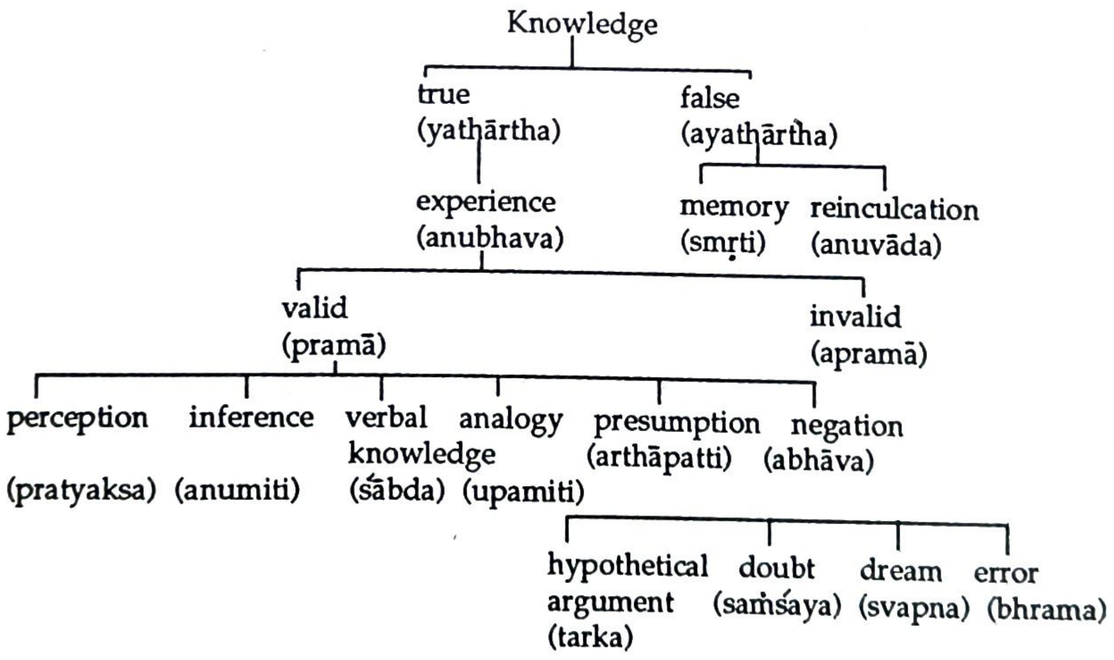
(b) vyavahāro hi lokasya kathaṁ syān niścayaṁ vinā /
ucyate vyavahāro hi sandehād api laukikāḥ /
prāyaśo dṛśyate tena na kiñcid iha dūṣyati //

Pp., p.32(13-14)

2. murāres tṛtīyaḥ panthāḥ. Traditional Remark

to convert scattered concepts into a theoretically systematised universal form, retaining in them that which may be preserved, passed on to others and developed successively as a stable basis for human activity. Knowledge is termed as understanding (buddhi), apprehension (upalabddhi), concepts (pratyaya),[1] judgment, awareness and cognition or cognizance which are synonymous to each other. Udayana defines knowledge in his Kiraṇāvalī as: Knowledge is that on the presence of which there is an anuvyavasāya in self like 'I know'[2]. Just as the light of a lamp shows physical things so knowledge illuminates all the objects that come before it. All knowledge is not necessarily correct. The correct or true knowledge is called yathārtha and the false is called ayathārtha.

According to the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas the knowledge may be classified as follows :



---

1. buddhir upalabdhir jñānaṁ pratyaya iti paryāyāḥ .
Pb. p. 410

2. yasmin satyātmani jānamītyanuvyavasāyo bhavati sā buddhih. Ki., p. 510

anuvyavasāya lit. means perception. A type of knowledge that enables us subsequently grasp an initial perception such as in the form, 'I perceive that the pot is on the brench', is called anuvyavasāya in Nyāya epistemology.

(i) **Valid Knowledge:** The Bhāṭṭa Mīmāṁsakas define valid knowledge as the knowledge of an unknown real object [1], while the Naiyāyikas say that valid knowledge is a certain (asandigdha) and faithful (yathārtha) presentation (upasthiti) of the object. Valid knowledge is experience of things as they really are (yathārtha)[2]. Now we take an example: My visual experience of a book before me is valid knowledge, because in it the book is presented to me directly just as it really is, and I am certain about the validity of this knowledge.

According to the Prābhākaras, all knowledge is valid. Experience is valid knowledge, and knowledge other than memory is experience[3]. The Prābhākaras say that a knowledge illuminates three things, namely, the object, its knowledge and the self or knower, just as a lamp lights the things around it, itself and its wick. In every knowledge, in other words, threefold (tripuṭa) features, namely, the object, the form of knowledge and the knower, are experienced. It is called triple perception (tripuṭī pratyakṣa). Everywhere in substance, genus and quality there is validity and perceptibility for the elements of self and the form of knowledge.[4]

The Bhāṭṭas argue that if validity lies only in the knowledge other than memory, the elements of self and the form of knowledge in memory will become invalid. Thus the definition of valid knowledge is too narrow.[5] However, the Prābhākaras' definition

---

1. pramā cājñāta-tattvārtha-jñānam. Mm., p.2

2. (a) yathārthānubhavaḥ pramā.
Tb., p.28; Trk., p.8

(b) tadvati tat-prakārako' nubhavo yathārthaḥ. Ts. p.24

3. (a) anubhūti pramāṇaṁ sā smṛter anyā... Pp 5.1, p.104

(b) smṛti-vyāvṛttaṁ pramātvam. Vp., p.5

4. (a) sākṣāt-pratītiḥ pratyakṣaṁ meya-mātṛ-pramāsu sā /
meyeṣvindriya-yogotthā dravya-jātiguṇeṣu sā //
Pp. 5.4, p. 104

5. smṛti-vyatirikta-jñānasyaiva pramāṇatve smṛter ātmasvātmāṁśayor aprāmāṇyaṁ syāt. ityavyāptir apyasti. Mm., p.7

is of overextension, since illusion etc. are established and since they too are other than memory. The Prābhākaras try to save their contention by holding that memory-knowledge in itself is valid, since it is self-illuminating; but this is refuted as contradicting their own view.

The Bhāṭṭa Mīmāṁsā, like most of other schools, admits two kinds of valid knowledge, that is immediate (aparokṣa) and mediate (parokṣa). Valid knowledge is one which produces some new information about something, not contradicted by any other knowldge and not yielded by defective conditions such as defective sense organs in the case of perceptual knowledge, fallacious premise in the case of inference etc.

The word 'unknown', as told in the Bhāṭṭas' definition of valid knowledge, excludes memory and reinculcation. But the Naiyāyakas do not accept the invalidity of reinculcation. The Bhāṭṭas refute it by holding that reinculcation does not possess any difference from the previous knowledge either in ascertainment of facts or in empirical usage. Therefore, since there is no distinctive result, and since the adoption of valid knowledge is for some result, reinculcation like memory is not regarded as true or valid knowledge.

Objection : If validity lies only in the knowledge of the unknown, then in continuons streams of knowledge like 'this is a pot, this is a pot', there will be invalidity in the second and the following.[1] But it is not so. Because, even there, there is the knowledge of each succeeding element of time like 'this', which was unknwon and because this is not understood by the previous knowledge of the existence of the pot in the succeeding moment. If one bases the discrimination of the time on an apperception (anuvyvasāya) of the form, 'I experienced the pot at a certain time', one would again be granting validity to memory.

1. na pramāṇaṁ smṛtiḥ pūrva-pratipater apekṣaṇāt /
anyonya-nirapekṣās tu dhārāvāhika-buddhayaḥ //

Pp., 5.2, p.104.

If one then says that time is imperceptible it cannot be proved to exist at all, the answer is that time is proved to exist by inference.[1] Objection : Since difference in time is due to an upādhi, one has to specify by what upādhi is defined the element of time that is here known. Answer : Since the knownness, that is produced by each of the preceding knowledge, lasts right up to the succeeding knowledge, the knowledge there is of the element of time defined by that.

(ii) False or Invalid knowledge : The Vaiśeṣika Praśastapāda terms this knowledge as avidyā. Praśastapāda accepts memory as valid knowledge and the Nyāya-Vaiśeṣika are arguing that reinculcation is valid. But the Bhāṭṭa Mīmāṁsaskas refute their views.

(a) Memory : Memory, according to the Nyāya and both the Mīmāṁsā schools of the Bhāṭṭas and the Prābhākaras, is not valid knowledge because in it the rememberd object is not directly presented since it is past but, only represented or recalled by the similarity and hence it is not a means of valid knowledge.[2] On this ground memory does not give us any new knowledge. Praśastapāda observes that memory is a true form of knowledge (vidyā), though he does no classify memory as a pramāṇa. He clssifies memory as one of several varieties of true knowledge. Śrīdhara elucidates that, despite this, memory is not a means of valid knowledge because it is parasitic on perception and inference, which initially makes us acquainted with the objects we can subsequently recall.

---

1. (a) dhārāvahikeṣvapyuttarottareṣāṁ kālāntara-sambandhasyāgṛhītasya grahaṇād yuktaṁ prāmāṇyam.

Śdī., p 126.

(b) nīrūpasyāpi kālasyendriya-vedyatvābhyupagamena dhārāvāhika-buddher api pūrva-pūrva-jñānā-viṣaya-tattat-kṣaṇa-viśeṣa-viśiṣta-viṣayatvena na tatrāvyāptiḥ. Vp., p. 7

2. na pramāṇaṁ smṛtiḥ pūrva-pratipatter apekṣaṇāt.

Pp., 5.2, p.104.

smṛtiḥ punaḥ pūrva-saṁskārajaṁ jñānam utpādayati.

Tt

Jayanta expresses that memory is not to be counted as valid knowledge because its content is not among its causal factors.[1] If that is a good reason for calling knowledge false, says Śrīdhara, inference regarding past and future events can never yield truth[2], because they are not produced by their objects. But inferential and memory knowledge are true. Memory, unlike inference represents rather than presents its content. Thus inference, but not memory, deserves the title of a means of valid knowledge. We have already found that the Mīmāṁsakas offer a different theory to exclude memory, namely that, since all valid knowledge has as content objects not previously known, and since memory has as its content an object previously known, memory is not valid.[3]

(b) Reinculcation : Reinculcation is repetition or reiteration of what is previously told. The invalidity of it is not acceptable to Nyāya school and others. But the Mīmāṁsākas do not accept the view. They argue that as the reinculcation does not possess any distinction from the previous knowledge either in the determination of facts or in empirical usage, it does not deserve the name of valid knowledge.[4]

---

1. tasmād anarthajatvena smṛti-prāmāṇya-vāraṇād..........

Nm. (I) p.21.

2. (a) atīta-viṣayā smṛtiḥ. ata eva na pramāṇam, tasyāḥ pūrvānubhava-viṣayatvopadarśanenārtham niścinvatyā artha-paricchede pūrvānubhava-pāratantryāt.

Nk., p. 627

(b) ye tvanarthajatvena smṛter aprāmāṇyam āhuḥ, teṣām atītānāgata-viṣayasyānumānasyāprāmāṇyaṁ syād iti dūṣaṇam.

Nk., p. 628

3. ajñāta-padenātra jñāta-viṣayayoḥ smṛtyanuvādayor nirāsaḥ. Mm., p. 2

4. anuvādānām aprāmāṇyaṁ tārkikādīnāṁ nānumatam. vayaṁ tu brūmaḥ — anuvādo hyartha-paricchede vyavahāre vā na pūrva-jñānāt kiñcid viśeṣam ādhatte. ato...... anuvādo' pi bahiṣkārya eva iti.

Mm., p. 2

(c) Hypothetical Argument : Hypothetical argument is tarka. Tarka, an indirect proof or confutation, means specially that kind of argument which consists in reduction to absurdity and hence it is rendered into Reductio ad absurdum and sometimes it prevents doubt.[1] It is defined as the prasañjana (lit. introduction issued from consequence) of an inadmissible distribution. Prasañjana means a statement of the inadmissible negation from the two negations having equal force on account of their being in the same space and time.[2] For example, absence of smoke (dhūmābhāva) in the argument 'if there were no fire there would be no smoke,'[3] for the absence of the cause the effect is not possible.

Tarka is a distinct type of reasoning. However, it is not based on any perception. It is like this : Looking out of the fence of our veranda we see a mass of smoke rising for a distant house and say that the house has caught fire. A friend contradicts and asserts that there is no fire. Now we argue: If there is no fire, there cannot be smoke . This reasoning starting with 'if' and exposing the absurdity of our friend's position, and thereby indirectly proving our own, is Tarka. So it is hypothetical argument. Since reasoning like this is not to know the fire, but to confirm our previous inference of fire form smoke, it is not valid knowledge. Hence Vātsyāyna thinks that it does not give us determinate knowledge, but it leads indirectly to valid knowledge. He observes that tarka is neither included in any means of valid knowledge nor a distinct one but by knowing the reality it assists the pramāṇas.[4]

---

1. tarkaḥ kvacicchaṅkā-nivartakaḥ / Kā., p. 489
2. aniṣṭa-vyāpaka-prasañjaṁ tarkaḥ. tulyatvenābhāvayoḥ pratyabhāva-vacanaṁ prasañjanam.

   Sp., p. 81
3. yadyatra vahnyabhāvaḥ syāt tarhyatra dhūmābhāvo' pisyāt. Tt.
4. na tvavadhārayati na vyavasyati na niścinoti evam evedam iti. Nb., p. 322 (1. 1. 40)

   tarko na pramāṇa-saṁgṛhīto na pramāṇāntaraṁ pramāṇānām anugrāhakas tattva-jñānāya kalpate.

   Nb., p. 53 (1. 1. 1)

By inference we know that there is fire. To argue that if there is no fire there cannot be smoke is not to know the fire as a fact either by means of perception or by that of inference.

(d) Doubt: Doubt (saṁśaya) is a knowledge produced by inner sense organ, mind. It is uncertainty of mind. Doubt as knowledge cannot be called valid, because it is not certain knowledge. Such knowledge is contrasted with knowledge coming out of the ascertainment (nirṇaya). Another kind of knowledge called indefinite or uncertain (anadhyavasāya), may or may not be the same as doubt as knowledge. Knowledge which contributes to the contrasted sides but appears in a substratum is called doubt. Kaṇāda traces an analysis of doubt as stemming from agreeing in three conditions : (1) grasping of something as a common kind, (2) failure to grasp its differentiating characteristics and (3) recalling of those differentiating characteristics.[1] Praśastapāda elucidates this to mean that we doubt when (i) we perceive that A and B have a common set of features, (ii) we call back that A has different specific properties than B does, but (iii) we cannot see clearly enough or infer cogently enough to say whether the object of our knowledge is A or B. This obscurity or uncertainty arises from demerit.[2] He discriminates doubt from indefinite knowledge which, as he says, occurs when we are not aware of the word for a thing and thus recount it in vague terms. Vyomaśiva expands on this last point that doubt is always about objects of a kind we are already acquainted with, while indefinite knowledge may also be about objects of a kind we never before confronted. Later writers narrow the difference between doubt and indefinite knowledge.

---

1. sāmānya-pratyakṣād viśeṣāpratyakṣād viśeṣa-smṛteś ca saṁśayaḥ.

Vs., 2. 2. 17, p. 172

2. saṁśayas tāvat prasiddhāneka-viśeṣayoḥ sādṛśya-mātradarśanād ubhaya-viśeṣānusmaraṇād adharmāc ca kiṁsvid ityubhayālambī vimarśaḥ.

Pb., p. 411

But Vallabha says that the only difference is that indefinite knowledge has the form of a question, 'Is this an oasis I behold before me', while doubt has the form of a disjunction, 'This is either an oasis or a mirage.' Śivāditya merely includes indefinite awareness as a subclass within doubt as knowledge.

Gautam deals with doubt in several places and he gives different accounts.[1] But it is not clear from the text what his intention actually is. Apparently it was not clear to his commentators whether his equivocal words get several interpretations at their hands. Vātsyāyana finds that Gautama classifies doubt into five varieties : (1) Where we wonder whether a tall object in the twilight is a post or a man, since posts and men share certain common features (which we perceive) but differ in others (which, because of the gloom, we do not perceive). (2) Where we wonder, e.g., about sound whether it is a substance or a quality, since although we know some of the differences of each what we know of sound is not enough to determine which of the additional differences it satisfies. (3) Where two contending parties make contradicting claims, leaving the conclusion indecisive. (4) Where we are not sure, with respect to a thing perceived, what its real classification is. Let us make clear : When we see water and are not sure whether it is real, as it in a tank, or unreal, as in a mirage, since it is perceived in both. Doubt arises there due to irregularity of perception. (5) Where we have the same doubt about object's classification but the object is not perceived. Hence this type of doubt is due to irregularity of non-perception and is the converse of the preceding. However doubt precedes inference, though it does not precedes perception on verbal knowledge. It ends when our knowledge becomes precise.[2]

---

1. samānāneka-dharmopapatter vipratipatter upalabdhyanu-palabdhyavyavasthātaś ca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṁśayaḥ.

Nd., 1. 1. 23, p. 234

2. saṁśaya-pūrvikā parīkṣā.

Nb., p. 418 (2.1.7)

(e) Dream : Dream means a vision which one seems to experience during sleep. It is in Sanskrit known as svapna which is derived from the root 'svap' (to sleep). It is a type of knowledge. This knowledge cannot be the object of introspection. Mental perception is retrieved to non-cognitive activities. Even in dream, what the knowledge renders knowable is some object of the external world. Kumārila explains dream as the reflection of real objects seen before elsewhere. The objects may be seen either in the same life or in the other life. Though the object is not actually present at the time of dreaming, still it is something known before and now revived through some impression.[1] The Prābhākaras' idea regarding dream is that true knowledge of memory is sometime not recognised to be such, and that mutilated memories form the subjects of our dream.[2] According to the Prābhākaras dream is a distinct type of memory. This type of knowledge cannot arise, unless its object is previously known. But the mutilation of the known part and the knowledge that the object really exists occur only due to the demerit.[3]

(f) Error : Error is, in Sanskrit, termed either as bhrama or as viparyaya. It is undoubted knowledge indeed, which does not agree with the true nature of the object.[4] We sometimes do not

---

1. svapnādi-pratyaye bāhyaṁ sarvathā na hi neṣyate /
sarvatrālambanaṁ bāhyaṁ deśakālānyathātmakam //
janmanyekatra bhinne vā tathā kālāntare' pi vā /
taddeśo vānyadeśo vā svapna-jñānasya gocaraḥ //

Śv., pp. 173-174

2. evaṁ svapne' pi vastūni smaryamāṇāni santyapi /
anubhūtāṁśamoṣena bhāsante gṛhyamānavat //

Pp., 3. 44. pp. 54-55

3. svapnas tu smṛtir eva. na hyananubhūte sa samudeti.
doṣāc ca tattā-pramoṣaḥ grahaṇākāraś ca.

Tr., p. 4

4. avadhāraṇa-rūpātattva-jñānaṁ viparyayaḥ.

Sp., p. 72

perceive the object as it really is. Such knowledge is analogous to illusory perception. In it we do not make any claim of truth nor does it lead to any definite assertion or desired result. So error is a sort of invalid knowledge like doubt. In illusory perception of water in mirage we get a false object. Illusion and hallucination do not meet the expectation roused by them. And what is set aside by real knowledge is the wrong apprehension.[1] In this case the object appears differently to the same observer under different conditions, and the way in which it appears is causally dependent on extraneous conditions (upādhis) such as the position of the observer, the defect of his nervous system. The object may appear differently to different observers and it is perceived as it really is. If, to take a familiar example, a rope looks at the same time snake to one person and, from a different angle, garland to another. It follows that it is to one of them presenting a deceptive appearance. This apprearance or worng apprehension has been explained in different terms and in different ways by different schools of Indian philosophy.[2] This is called the theory of apprehension (khyātivāda).

i) Alaukikārthakhyāti : The Bhāṭṭa school of Mīmāṁsā holds that in error we confront an extraordinary (alaukika) piece of silver because in case of shell it does not really exist. It is extraordinary because it is not an ordinary object to confront. Thus instead of saying 'this is not silver after all', we have to say 'this is not ordinary silver, it is extraordinary silver.' If we judge that we are perceiving the ordinary silver as it really is, at least we will be undergoing an illusion. So in case of the perception of silver in shell the extraordinary silver is experienced as it

---

1. tattva-jñānena ca mithyopalabdhir nivarttyate.

Nb., p. 1087 (4. 2. 35)

2. ātma-khyātir asatkhyātir akhyātiḥ khyātir anyathā /
tathānirvacanakhyātir ityetat khyātipañcakam//

Tc

physically appears.[1] However, Kumārila Bhaṭṭa is the supporter of anyathākhyāti but he accepts the apprehension of non-being (asat) in the related matter.[2] The theory called anyathākhyāti is upheld by Nyāya school. But the theory designated as alaukikārthakhyāti by Bhāsarvajña states that the object causing the erroneous knowledge must be an extraordinary thing, since it is not only transitory as electric flashes but also does not perform its function. For instance, water in a mirage does not quench our thirst. This theory may be attributed to the Bhāṭṭa school of Mīmāṁsā, though it inclines to accept the anyathākhyāti theory.

ii) **Akhyāti :** The Prābhākara school of Mīmāṁsā accepts the akhyāti theory about error. According to it no knowledge can be erroneous. It is agreed by all that silver appears but not the shell in case of the knowledge, 'There is silver in shell'. The Prābhākaras assert that there can be no apprehension of a thing different from other that appears. And for that reason the apprehension of the object in different way is contrary to conviction.[3] Because we endeavour to get the silver in the full conviction that there is silver. According to them the so-called error in 'this is silver' is but a mixture of perception ('this') and memory ('silver'), and due to the non-apprehension of this difference we call it an error. But the opponents argue that since one does proceed to try to

---

1. śuktikāyāṁ rajata-pratītāvalaukikaṁ rajataṁ vastubhūtam eva pratīyata iti.

Nk., p. 433

2. tasmād yad anyathā santam anyathā pratipadyate /
tan nirālambanaṁ jñānam abhāvālambanaṁ ca tat //

Śv., pp. 175-176.

3. idaṁ rajatam ityatra rajatañcāvabhāsate /
tad eva tena vedyaṁ syān na tu śuktir avedanāt //

Pp., 3. 24, p. 49

śuktau rajatam ityatra rajatam eva bhāsate, na tu śuktir iti sarva-sammatam. na ca parasmin bhāsamāne paraṁ bhāsate iti, anyasyānyathā bhānaṁ pratīti-viruddham.

Pp. t., p. 49

get the silver, the error cannot be simply due to the non-apprehension of difference, but it should be due to the wrong apprehension of their indentity. One's activity towards something proceeds from the knowledge of that thing and not from ignorance. As it is said that the wish to accomplish being out of knowledge is the cause of activity, and the effort is caused through activity and then one achieves the goal.[1] Hence the non-apprehension of difference (bhedāgraha) should be explained as the wrong attribution (āropa) of one to the other.

iii) **Ātmakhyāti :** The theory named ātmakhyāti, held by the Yogācārin Buddhists, states that the yields of externalisation of the reports of consciousness (ālayavijñāna) are, if properly understood, internal.[2] All knowledge of the external world is erroneous in this view and hence in error 'this is silver' the internal form of knowledge, i.e., consciousness, itself is externalised as the 'silver'. The opponents deny it by saying that the knowledge which contradicts such error (bādhakapratyaya) can only show that the so-called external object (i.e. silver) is not present there, but it cannot demonstrate that it is all internal consciousness and there is no external consciousness.

iv) **Asatkhyāti :** The Mādhyamika Buddhists hold a mistaken view dubbed asatkhyāti, according to which error means judging something non-existent as existent.[3] The opponents object : If non-existent means not present on the occasion in question, it is all right with the Naiyāyikas. If the Buddhists say that the object (i.e. silver) can neither be described as existent nor as non-existent, they are wrong. During the time of error it is describable as existent, and when the error is removed it is non-existent.

---

1. jñāna-janyā bhaved icchā icchā-janyā kṛtir bhavet /
   kṛti-janyā bhavec ceṣṭā tataśca phalamāpnuyāt // Tc.
2. kecit (= vijñāna-vādina ātmakhyātiṁ svīkurvānā bauddhāḥ) tu svākāraṁ bāhyatva-viṣayaṁ jñānaṁ viparyayaḥ.
   Nvtt. p. 72 (1. 1. 2)
3. anye (= śunya-vādino bauddhāḥ) asadviṣayaṁ jñānam.
   ib., p. 72 (1. 1. 2)

v) **Anirvacanīyakhyāti :** This theory of error is of the Advaita Vedāntins. According to them error is explained as follows : There is superimposition of inclination, non-perennial and fraught with ignorance, on the external object in the form of knowledge.[1] This anirvacanīya theory is elaborately explained by Maṇḍana Miśra in his Brahmasiddhi and henceforth the term later becomes the stock term for an Advaita theory of error. The term is used to indicate that the superimpostion cannot be described either as real or unreal.[2] According to this theory when we mistake a shell for a piece of silver we are actually aware, for as long as our error persists, of a piece of silver which in some sense exists. It is presented, but it is not real, since the knowledge is false. The result is that all empirical knowledge of perception is erroneous, since the Advaitins designate all empirical objects as transient or perennial and thus all empirical knowledge as false. This theory says that the silver appears in error neither as existent nor as non-existent.

If it were existent, the said knowledge would have been a true one and there would not be any embarrassment at all. If it were non-existent, it would not have produced any actual effort to obtain the silver and other reaction in the perceiver. Thus the silver in the erroneous knowledge must have an indeterminable status.[3] Similarly the illusion is, after the Advaitins, a presentative knowledge created by an object actually present to consciousness. Silver is present at the time and place when and where the illusion is created. This presented silver persists as long as the illusion

---

1. anādyavidyā-vāsanāropitam alīkaṁbāhyaṁ tatra jñānākā-rasyāropaḥ.

Bh., p. 11

2. pratyekaṁ sadasattvābhyāṁ vicāra-padavīṁ na yat /
gāhate tad anirvācyam āhur vedānta-vedinaḥ //

Cit., p. 206

3. sac ced bhāti kathaṁ bādho bhāti cet tad asat katham /
sadasadbhyām ato' vācyaṁ śuktau rūpyam iti sthitam //

Iṣṭ. 1. 17, p. 133

continues. But this theory of the Advaitins is also rejected, since there is no plurality of objects and generic properties are real. However, the object of such knowledge is not indescribable. Because it is, in case of erroneous knowledge, described as the existent and in case of its sublation the unreal object is determined as the non-existent. Thus the silver in the erroneous knowledge must not have an indeterminable status.[1]

vi) Anyathākhyati : This theory is upheld by the Nyāya and Kumārila Bhaṭṭa agrees with it. Śrīdhara refers to this view of error (viparyaya) as viparītakhyāti. He opines that misconception can arise even in the absence of any actual substratum, and says that even here something not existing is known as existing. To enunciate this opinion we may say that in illusion when there is an objective substratum, the similarities of things along with defects in the sense organs cause error. In hallucination there is no possibility of any similarity and the cause is only derangement. In hallucination we are not bound to say that anything is seen. It would be perfectly legitimate to describe the infatuated Purūravas' experience by saying that he thought, he was seeing his beloved everywhere, whereas in fact he was not seeing anything similar to her. However, in erroneous knowledge it is just as natural a way of putting the object as the other. We use words like 'see' in such a way that from the fact that something is seen it follows that it exists as a physical object. If one does not believe in fairies, one may be more inclined, in reporting a fairytale, to say that in enchanted thought he saw a fairy than that he actually saw one. Kālidāsa can describe Purūavas as having seen his beloved in separation without being committed to asserting that there was his beloved whom he saw. And the same applies to any other example of this sort.

1. na ca rajatātmanā purovarttino dravyasyānirvacanīyatā, mithyā-jñāna-samaye sattvena bādhakasamaye cāsattena nirvacanīyatvāt.

Nvtt., p. 73 (1. 1. 2)

Vācaspati is most favourably inclined towards the Prabhakarite theory of akhyāti. But he supports anyathākhyāti, because the Prābhākaras insist on making the confusion a matter of failure to apprehend difference, rather than a matter of apprehending an identity mistakenly. If the Prābhākaras mean that we have a positive knowledge that this (shell) is identical with a piece of silver, Vācaspati is happy. On this reading the Prābhākaras' akhyāti view is tantamount to the Nyāyas' anyathākhyāti.

The Naiyāyikas oppose thus : If the illusory object of silver is produced in the absence of silver, we could apprehend anything of which we have an idea, and there could be no difference between image and the perception. The Naiyāyikas, however, mention that this view can be brought under their anyathākhyāti, since an indefinable object seems to consciousness as real. The anyathākhyāti differs from each of the above described theories. Positively described, it is the view that what is apprehended in erroneous perception exists and is external; further more its ontological status is not different from the objects apprehended in perception. What occurs in erroneous perception is that an object whose proper location lies elsewhere is erroneously perceived here and now. The objects whose actual properties are thus-and-so are erroneously wrapped up in properties which actually exist, but elsehwere.[1] For example, the thing before me, which is actually a shell, is here erroneously wrapped up in silverness, a property which occurs in the real external world.

The Prābhākaras' theory that error is due to non-apprehension of non-relatedness is refuted on the ground that every expressed assertion caused by apprehension of the object of expressed assertion. The action motivated by a purpose is directed towards the object as if it possesses silverness. Subsequent experience reveals that shell does not possess silverness. Errors is said,

1. bhrānti-jñānam abhāva-jñānaṁ cobhayam anyathā santam artham anyathā-rūpeṇa pratipadyate. tatra bhrāntir anyasya sadrūpeṇānyat pratipadyate.

Nr., p. 176 (Śv.)

according to the Nyāya and the Bhāṭṭa school, to be caused by faults which also frustrate the origination of valid knowledge. It cannot be objected that since the identity of silverness with yonder object is unreal it cannot possess the character of being the object of a knowledge, for objectivity (viṣayatā) belongs to a knowledge with respect to an object insofar as that knowledge causes desire and effort directed to that object. It cannot appear, as in the case of the sky-flower. The inference that every knowledge is valid because it is an apprehension is vitiated by the upādhi or extraneous factor and not by any other fault.

There are of course uses like 'Here a barren woman's son, wearing the crest made of sky-flower, holding up a bow made of hare's horn and clothed in tortoise's wool, is going.'[1]

These are to be produced under erroneous knowledge understood according to the anyathākyāti model, since the objects, namely the barren woman's son, sky-flower, hare's horn and tortoise's wool, on which the superimposition is made, are at a particular place and the son, flower, horn and wool which are respectively superimposed on barren woman, sky, hare and tortoise are not in the same place.

Besides these six theories regarding error, there are two other theories as follows :

vii) Prasiddhārthakhyāti : The theory prasiddhārthakhyāti expresses that the object which appears in an erroneous knowledge (e.g. silver in shell confusion) is a well-established (prasiddha) i.e. real, object. The said silver is, however, short-lived, like a flash of lightning. It exists as long as the error continues.

---

1. eṣo vandhyā-suto yāti khapuṣpa-kṛta-śekharaḥ /
kūrma-loma-paṭāvṛta śaśa-śṛṅga-dhanurdharaḥ //
kūrma-kṣīracaye snātaḥ — V. R. in 3rd ft.

Plm., p. 43

viii) **Smṛtipramoṣakhyāti :** The other theory called smṛtipramoṣa is held by the Prābhākaras. Accroding to it the perceptual error expressed as 'this is silver' is the fact, partly confused with the memory of the silver, but the perceiver does not acknowledge at that moment that it is a memory. This view is almost similar to akhyāti, as it differs only in name but not in spirit.

3. Knownness

Our author Raghunātha elaborately speaks of knownness (jñātatā), as the author of Mānameyodaya does of manifestation (prākaṭya). In Mānameyodaya he says that knowledge is to be understood through presumption (arthāpatti), produced by inconsistency of manifestation, which is another name for the manifestation of the object.[1] Here it should be noted that knownness and manifestation are synonymous words, though they differ in meaning but are same in spirit.

In the discussion about intrinsic validity of the knowledge Raghunātha speaks of knownness. In the effort, as he observes, depending on doubt with regard to the sublated object, it is that very judgment of such substantive knowledge by which in the form, 'This knowledge has pot as substantive, since this produces knownness of pot as substantive,' is truly extrinsic.[2] From this statement it is explicit that the effort provoked by the doubt gives rise to knowledge. The knownness inhering in knowledge is truly extrinsic.

According to Śabara consciousness is the means of knowledge but unlike the Buddhists he holds that the result produced by this means is different from other means. This result is the

---

1. buddhiḥ punar artha-prakāśāpara-nāmadheya-prākaṭy-ānyathānupatti-prasūtārthāpatti-gamyā.

Mm., p. 253

2. bādhita-viṣayatva-śaṅkādhīnāyāṁ tasyām idaṁ jñānaṁ ghaṭa-viśeṣyakaṁ ghaṭa-viśeṣyaka-jñātatā-janakatvāt ityādinā yaj-jñāna-viśeṣyakam abadhāraṇaṁ tat parata eva. Pr., p.26 (iii.9-10)

manifestation of the object. According to him knowledge is a motion, for nothing can be achieved without some action being performed. Thus when we find that an object has been known — and as such has manifestation — we infer the presence of a means of knowledge.[1] It has been told after the Mīmāṁsakas that a valid knowledg is one through which we experience (anubhavāmaḥ) an object as it actually is, when this knowledge has not been known before. Here it should be noted that the particular condition (upādhi) of an object which is known is that it has the property of being known or knownness. Knownness is a property of knowledge. It can be proved by the following inference : One produces a knowledge by one's own activity, since it is an action, like going (gamana).

Raghunātha assures that an object, say pot, is connected with a part of knowledge, otherwise the essence of object of the past and the future is wanting. Moreover, as he states, it will be suitable for specification that knowledge, desire, effort and trace with object will have a sole relation. He observes : 'As knowledge cannot be visualised that knownness is definitely something different'. And he asks : 'If it is granted that inspite of the incapability of visualisation it is provoked by virtue of complication, what then is its provocator ?' In the discussion about knownness he says that the effect derived from the knownness should be accepted as residing in object even for the determination of the transitiveness of the root jñā (to know). And that objectivity is not a psychic trace. If that objectivity is a psychic trace this will invite the objection of intransitiveness of knowledge of indifference because psychic trace resides in soul. It is also accepted even by the grammarians that

1. (a) na hyajñāte' rthe kaścid buddhim upalabhate. jñāte tu anumānād avagacchati. Mb., p. 11 (1. 1. 5)

(b) śābarās tu bruvate ya ete bodha-prāmāṇya-vādino vijñānād abhinnam eva phalam abhidadhati te bāḍhaṁ nirasanīyā bhavantyeva. vayaṁ tu vijñānād bhinnam eva phalam artha-dṛṣṭatākhyam abhyupagacchāmaḥ, tenaiva tad anumīyate......

Nm., (I) pp. 15-16

the verb signifies either the effect (phala) or the function (vyāpāra) basing on which respectively the verb is either transitive or instransitive. As for example, 'he sees the bird'. Here the verb is transitive because the significance of the verb 'see' is also connected with the effect, namely, bird. But in the sentence, 'he sleeps', the function in the name of non-operation of the external sense organs resides only in the soul. Hence the verb 'sleep' is intransitive.

Knownness is a property produced about the object in virtue of its relation to the knowledge someone makes about it. But the Vaiśeṣikas refute it by holding that in order to know knownness we would have to assume an additional knownness of knownness produced in the knownness by virtue of its being known, and so on ad infinitum. But the Mīmāṁsakas consider this view to be worth a straw, as they state that it is not so, because such infinite retrogression is not a defect, inasmuch as it does not cut at the root.[1]

4. Causal Efficacy

Śakti is rendered into various terms as force, power, potency, capability and causal efficacy. Raghunātha mentions causal efficacy in course of his deliberation about validity. So here we are to express the view regarding causal efficacy. The theory of causal efficacy is always attributed to the Mīmāṁsakas, especially to the Prābhākaras who admit it as a distinct category, beyond cognizance of senses and is to be apprehended through inference of effect.[2] According to the Prābhākaras the inference of effect runs : 'The fire etc. have an excess in the case of production from that of non-production because they cause effect as axe etc.'

---

1. mūla-kṣayābhāvenāsyā anavasthāyā adūṣaṇatvāt.

Mm., p. 256

2. (a) sarva-bhāvānāṁ śaktir adṛṣṭa-svalakṣaṇāpi kāryeṇānumīyate.

Pp., p. 218

(b) sarva-bhāveṣvatīndriyā śaktiḥ kāryeṇānumīyate.

Tr., p. 20

The Bhāṭṭas think śakti to be a quality and is grasped through scripture and presumption. This causal efficacy belongs to causal conditions and inheres in substances, qualities and actions and is required for causes of things.[1]

This efficacy is of two kinds, namely, worldly and scriptural. The former is to be known through presumption and the latter through injunctions.[2] Another division is as follows : The power of burning in fire is natural while that in rice, consecrated by sprinkling, is artificial. To these two kinds Gāgābhaṭṭa adds a third one, namely, the efficacy of the word. He says that this efficacy is eternal. Because the word and its meaning are eternal and accordingly their relation named efficacy must be eternal. Efficacy which is deduced from the effect, is eternal in eternal things and transient in others.[3] Śālikanātha mentions that what is of invisible nature of fire is known in the world by the terms power, potency etc. In the case of non-production of effect there are two ways, namely, subjugation and annihilation. It is the case of annihilation where the effect is never seen, and where there occurs

---

1. śaktitva-sāmānyavatīṁ dravya-karma-guṇāśrayām /
śrutyarthāpatti-vijñeyāṁ śaktim āhuḥ kumārilāḥ //
Mm., p. 263
guṇokta-lakṣma-sadbhāvād asyās ca guṇatā matā //
Mm., p. 267

2. sā (= śaktiḥ) tu laukika-vaidika-bhedena dvividhā. tatrādyā punar arthāpatti-gamyā.... anya tu codanaika-gamyā.
Mm., p. 264

3. (a) sā (= śaktiḥ) ca nityāśrayā nityaiva anityāśrayāśraya-hetujā.
Nvi., p. 136

(b) tasya ca nityāśrayāśritasya nityatvam, anityāśrayāśritasya tadutpatti-kāraṇād evotpattiḥ.
Pp., p. 219

the effect only through thwarting block, is the case of subjugation.[1] The Mīmāṁsakas duely explain magical spells by presuming a causal efficacy which is blocked by the charm. For instance, if a man takes poison he dies, but if certain incantations are chanted, he does not. From this we presume a causal efficacy which the incantation performs. So we find that the same causal factors which produce fire on other occasions fail to do so when certain incantations are recited. In this context the Naiyāyikas say that the absence of incantations is one of the causal factors. So there is no need to accept something named causal efficacy, otherwise there results excessive pervasion to which even the Mīmāṁsakas prefer contraction.[2] However, if a distinct efficacy is accepted, it involves itself in imagination of uncountable efficacy, its antecedent and subsequent negations. Therefore, the Naiyāyikas argue that the causal efficacy does not exist as an additional element. They assert that the efficacy of fire is to burn by its distinctive nature and absence of obstacle is also regarded as one of causal factors.[3] The Mīmāṁsakas refute the Naiyāyikas' view which is inconsistent, since one's own nature exists as long as the substance lasts. Natural characteristics persist forever, so that fire never abstains from burning. We also know that a leopard never changes its stripes. But we see that fire does not burn in some cases. Such is the case with poison and the like. So the causal efficacy must be recognised as an additional element. Our author Raghunātha opines that it is the imagination of a single causal efficacy which is preferable to acceptance of many conditions and the counteraction as cause. According to him it is the efficacy, discernible by the scripture, is the prime Unprecedented which

1. yatra punaḥ kāryaṁ na janyate tatra vināśaḥ. yatra tu janma tatrābhibhva iti.

Tr., p. 20

2. kalpanā-lāghavaṁ yatra taṁ pakṣaṁ rocayāmahe / kalpanā-gauravaṁ yatra taṁ pakṣaṁ na sahāmahe //

Mm., p. 161

3. bhāvo yathā tathābhāvaḥ kāraṇaṁ kāryavan mataḥ /

Nkl., 1. 10, p. 48

belongs either to person or to the duties and which remains as inoperative before performance.[1] It is quoted from Kumārila's treatise.

5. Validity and Invalidity of Knowledge

It is said that pramā means valid knowledge. Pramātva is the universal property shared by all valid knowledge. Frequently this property is referred to by another word, prāmāṇya. Prāmāṇya and yāthārthya are almost synonymous. But there is a subtle difference between them when truth and validity are subtly differentiated. However, here we may render prāmāṇya into validity and aprāmāṇya into invalidity. According to the logicians ascertainment of validity is only subsequent to successful activity, which due to doubt may or may not arise, so far as our empirical uses are concerned. Raghunātha states that from doubt the empirical uses of living being may be or may not be possible. But the vedic performance can only be possible provided the validity is ascertained. Hence he first discusses validity. He has posed question whether validity is produced and known by merits only.[2] The discussion on this point is considered to be a very important and controversial topic in Indian epistemology.

Accordingly, after Raghunātha and other Bhāṭṭa Mīmāṁsākas intrinsic validity and extrinsic invalidity are to be discussed. In this context we shall speak various views regarding validity and invalidity. Prior to this we depict here the topic in a nutshell. The Indian epistemologists use the phrase, 'tadvati tatprakārakatvaṁ pramā'. Pramā or valid knowledge is called as a piece of knowledge which has, for its predicate, a character

---

1. karmabhyaḥ prag ayogyasya karmaṇaḥ puruṣasya vā /
   yogyatā śāstra-gamyā yā sā parāpurvam iṣyate //

   Pr., p.23(ii.11-12)

2. prāṇa-bhṛtāṁ vyavahārāḥ sambhavanti, sandehād api yathā tathā, taditare tu — viśeṣatas tu vaidikā na prāmāṇya-niścayaṁ vineti tadartham idaṁ vicāryate kiṁ prāmāṇyaṁ guṇād evotpadyate jñāyate ca ?

   Pr.,pp.20-21(i.1-3)

which the subject or substantive (viśeṣya) of this knowledge really possesses. What is the type of that knowledge which apprehends the reality that a knowledge has, for its predicate, a character which its subject possesses ? Different schools give answer differently. Still they may come under two broad heads : (i) Those that maintain that the knowledge which apprehends a primary knowledge also apprehends the validity of that primary knowledge. These are said to support the directness of the apprehension of valid knowledge in the name of intrinsic validity for knowledge in apprehension. Similarly this school supports the intrinsic validity for knowledge in its origin. It includes, among others, the Bhāṭṭas, the Prābhākaras and the Murāri Miśra school of Mīmāṁsā and the Advaita school of Vedānta. (ii) The Nyāya school represents another class which contradicts the aforesaid position. This class is said to support the indirectness of the orign and apprehension of the validity for knowledge. It is also called extrinsic validity for knowledge both in origin and apprehension (jñānasya utpattau jñaptau ca parataḥ prāmāṇyam).

(i) Intrinsic Validity : What Does It Mean : The quest for validity of knowledge has played a considerable part in the Indian epistemology. When we claim the right to be sure of the validity of knowledge, the basis of the claim must be either that it is self-evident or that its truth is directly warranted by our experience along with the knowledge. In the presence of sufficient conditions knowledge arises with belief in its validity. Whenever there are sufficient conditions for the generation of a particular kind of knowledge and, therefore, no reasons for doubt or disbelief are known, there is at once that kind of knowledge which conatains an element of belief in the object known. For instance, when our normal eyes are in contact with an object conveniently situated in light, there is visual perception. When we hear someone uttering a meaningful sentence, we have knowledge from his statement. When there are enough premises, inference takes place. We act on such knowledge in everyday life as soon as we have it without any effort to verify its validity by argument. That shows that we believe in it as soon as it arises, and the fact that such knowledge leads to successful activity and not to any contradiction shows

further that such is valid. When, however, the conditions required for the generation of that kind of knowledge are known to be imperfect, no such knowledge arises. Therefore, any belief does not arise so long as the reasons for doubt and disbelief are not set aside. From this fact two conclusions are drawn by the Mīmāṁsakas : (1) The validity of knowledge arises from the very conditions that give rise to that knowledge, and not from any extra condition. (2) The validity of a knowledge is also believed in or known as soon as the knowledge happens to take place, belief does not await the verification of the knowledge by some other knowledge, say, an inference.[1] But some philosophers argue that validity is extrinsic in the sense that its grounds lie outside itslef. So on the subject of validity the disputants speak in different tunes.[2] Indeed, as early as the eighth century one finds from the survey of Indian philosophy four possible positions on the subject of validity, each associated with a significant school of thought.

Four views regarding validity and invalidity are outlined.[3] (a) Knowledge is known to be valid or invalid by inspection, i.e. intrinsically (b) Validity is extrinsically justified, but invalidity is intrinsic. (c) Both validity and invalidity depend on testing a knowledge against some external standard or source.

---

1. tat (= prāmāṇyaṁ) svata evotpadyate jñāyate ca ?
svata eva. Pr.,p.21(i.4-5)

2. atra prāmāṇya-viṣaye vādino bahudhā jaguḥ /
Mm., p. 179

3. (a) pramāṇatvāpramāṇatve svataḥ sāṁkhyāḥ samāśritāḥ /
naiyāyikās te parataḥ saugatāś caramaṁ svataḥ //
prathamaṁ parataḥ prāhuḥ prāmāṇyaṁ vedavādinaḥ /
pramāṇatvaṁ svataḥ prāhuḥ parataś cāpramāṇatām//
Sds., p. 279

(b) vadanti kecit prāmāṇyam aprāmāṇyam iti svataḥ /
ubhayaṁ parataḥ prāhu akṣapāt-pakṣilādayaḥ //
aprāmāṇyaṁ svatas tatra prāmāṇyaṁ parato viduḥ /
bhauddhā mīmāṁsakās tatra prāmāṇyaṁ tu svato viduḥ //
aprāmāṇyaṁ tu paratas tatra cintā vidhīyate //
Mm., p. 179

(d) Validity is instrinsic and invalidity is extrinsic. These four views are of the Sāṁkhyas, the Buddhists, the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas respectively.

(a) The first **view** is of the **Sāṁkhyas**. According to them validity and invalidity are intrinsic and need no reference to external grounds for their verification. The Sāṁkhyas believe in the theory of causation which is known as satkāryavāda, namely, that the effect exists in the material cause even before it is produced. So they say that validity and invalidity, which are present in all knowledge, are intrinsic and manifested by merits and demerits of the cause, since what is absolutely non-existent cannot consistently be produced. If it is said to be consistent, the result would be that even sky-flower could be produced. We see that only a specific effect can be produced from its specific cause. A cloth can be got only out of threads. From this the conclusion is drawn that the effect exists in the material cause even before its production or appearance. The function of the causal conditions on this account is not without any utility, because that is for the sake of manifestation. Therefore, just like the manifestation of the cloth by the function of the causal conditions, there is only the manifestation of the validity and invalidity by merits and demerits. Hence both the validity and invalidity are intrinsic.[1]

The opponents argue that this view is not consistent. If in every case what is non-existent cannot at all be produced, is there or is there not the manifestation of the cloth present in the threads prior to the function of the causal conditions ? If there is, the futility of the function of the causal conditions remains in the same position. And if there is not, the production of what did not exist can be denied. Because production is admitted to be only of the manifestation which did not exist. So in this case it is not

1. tastmāt kāraka-vyāpārād ghaṭādyabhivyaktivad guṇa-doṣābhyām prāmāṇyāprāmāṇyayor abhivyaktir eva ityubhayam api svataḥ.

Mm., p. 180

acceptable that validity and invalidity are both intrinsic.[1] However, in mistaking a shell for silver, a question arises that the knowledge carries its validity or invalidity in it intrinsically. But it cannot be accepted. This also repudiates the Buddhists' view (b), for if the invalidity of knowledge such as 'this is pillar' when opposed with a person is intrinsic, why does one reach for the object ? Nobody reaches for doubtful pillar when he knows it to be such. It is atply explained by Jayanta Bhaṭṭa in his Nyāyamañjarī.[2]

(b) Then now we are to depict the **Buddhists' view** regarding validity and invalidity for knowledge. The Buddhists believe that validity is extrinsic, but argue that the invalidity is intrinsic.[3] Because according to them any verbalised knowledge is ipso facto false, being infected by concepts (vikalpas). Here it may be mentioned that, according to the Buddhists, knowledge of an object which arises for the first time alone is valid and all other knowledge regarding the object which arises later on are excluded, invalid. The latter is not valid because it apprehends what has already been apprehended.

This doctrine of the Buddhists would be refuted in course of repudiating the Nyāya view.

(c) The **Naiyāyikas** take a third position. According to them, no empirical knowledge is necessarily or indubitably valid. The validity of such knowledge is extrinsic. It has to be verified by inference from conditions, that is to say, from other knowledge.

---

1. tasmān naitāvatā prāmāṇyāprāmāṇyayor api svatastvam aṅgīkarttavyam.

Mm., p. 181

2. yatra jñane' sau na dṛśyate tataḥ kim iti pravarttate, tadviśeṣa-darśī vā pravarttamānaḥ vipralambhetetyuktam, yad ayaṁ sthānur na puruṣaḥ.

Nm. (I), p. 157

3. kiñcāprāmāṇyam apyevaṁ svata eva prasajyate /
na hi svato' satas tasya kutaścid api sambhavaḥ //

Tts., p. (II) 911

They speak that validity is extrinsic in the case of production and apprehension. If validity requires the causes of the knowledge for its production, there would be validity even in the case of invalid knowledge, since there are causes of the knowledge. If they are not present, the production of the knowledge would be inconsistent. Invalidity does not require the causes of the knowledge, because by the same reasoning already given, the result would be invalid even in the case of valid knowledge. So the production of validity is due to merits of the sense organs and the production of invalidity is due to their demerits or defects.[1] Hence it proves that both are extrinsic in case of production. Similarly in the case of apprehension validity and invalidity are also extrinsic. If the validity or invalidity of knowledge were grasped by the same sources of valid knowledge which grasp the knowledge, the doubt regarding the knowledge which has arisen in us is valid or invalid, would not be removed. The recognition of validity is as follows : 'This knowledge (which has arisen in us) is valid, because it produces a successful activity; what does not produce a successful activity is not valid as in the case of illusion in a mirage. So the apprehensioan of validity is only subsequent to successful activity. Thus the inference must be understood in the case of the apprehnesion of invalidity. Therefore, it is proved that both validity and invalidity are extrinsic in respect of both kinds, namely production and apprehension, of knowledge.

(d) Now we present the **Mīmāṁsakas' view**, namely intrinsic validity and extrinsic invalidity of knowledge at some length. What is the extrinsic condition which the validity of knowledge is supposed to requre ? One gets its answer from the meaning of validity and invalidity as expressed by Pārthasārathi. Invalidity means the absence of validity and it is not produced from anywhere, since it is not real thing. But validity is produced from

1. jñānaṁ hi prāmāṇyāprāmāṇyayoḥ sādhāraṇyān na svataḥ kiñcid avadhārayituṁ kṣamate, ato guṇavatā doṣavatā ca kāraṇenotpannau yau jñānasya guṇa-doṣau tadvaśena yathārthatva-rūpaṁ prāmāṇyam ayathārthatva-rūpaṁ cāprāmāṇyaṁ nirṇetavyam, ato dvayam api parata iti.

Nr., p. 41

the merits of causes, since it is a real thing.[1] This view is posed on behalf of the Buddhists. The Mīmāṁsakas refute the above mentioned views of the opponents and establish their own view. In order to explain why one acts to grasp the object of knowledge, one has to accept that validity is intrinsic, as the Mīmāṁsakas argue. For one does not act to grasp an object unless one is convinced that it is there and one is disappointed when one attempts for it and fails to find it. Therefore, it is necessary to assume that knowledge is intrinsically valid but extrinsically invalid. A definite knowledge, as opposed to doubt, produces activity. But the error of knowledge is not due to knowledge itself but due to either the defect of cause or knowledge like 'this is not silver'. So the erroneous knowledge is due to extrinsic conditions. Raghunātha observes that the shell has the absence of the silver. This knowledge is apprehended by the experience that this is not silver. So the invalidity of the knowledge is known (= apprehended) extrinsically.[2]

According to the Prābhākaras as knowledge naturally illuminates itself and its object as well, validity is grasped by knowledge itself. The Bhāṭṭas argue that knowledge is beyond the cognizance of the senses, knownness is produced by knowledge perceptible and knowledge is inferred by knownness. Knowledge is grasped by an anuvyavasāya, as Murāri Miśra says. However, according to all of them, intrinsic validity belongs to all sources of

---

1. aprāmāṇyam nāma prāmānyābhāvas tasyāvastuvān na kutaścid utpādaḥ prāmāṇyan tu vastutvāt kārāṇa-guṇa-janyam.

Śdī.ṭ. p. 57

2. śuktikāyāṁ rajatatvābhāvavattvaṁ tu nedaṁ rajatam iti jñānenaiva bodhyate. api tu kāraṇa-doṣa-jñānena nedaṁ rajatam iti jñānāntareṇa vetyaprāmāṇyaṁ parato nirṇīyata ityucyate.

Pr.,p.24(iii.1-2)

right knowledge.[1] For example Kumārila says that for a causal efficacy by itself non-existent cannot be produced by another.[2]

According to the Mīmāṁsakas, whenever any knowledge arises, it carries with it an assurance about its own validity and such is consistent and one need not consider the causal merit to cause the validity.[3] Sometimes another knowledge may point out that this assurance is misleading, or that the conditions of the knowledge are imperfect. In such a case one infers from the existence of imperfect conditions the falsity of that knowledge. Thus the falsity of such knowledge is ascertained by inference, while validity is intrinsic.

Against the Buddhists and the Naiyāyikas' theory that validity, as told previously, is produced by some additional conditions other than those which produce knowledge, the Mīmāṁsakas point out that those additional conditions really form a part of the normal conditions of that knowledge; without them there would be no belief and, therefore, no knowledge at all. The Mīmāṁsā theory of intrinsic validity shows that validity is a quality of all knowledge inseparable from it. Correspondence and coherence verify the validity, but do not produce it. Against the opponents' theory that the validity of every knowledge is ascertained by inference, the Mīmāṁsakas show that this would

---

1. (a) tatra gurūṇāṁ mate jñānasya svaprakāśakatvāj jñāna-prāmāṇyaṁ tenaiva gṛhyata iti. bhaṭṭānāṁ mate jñānam atīndriyaṁ jñānajanya-jñātatā pratyakṣā tayā ca jñānam anumīyate. murāri-miśrāṇāṁ mate anuvyavasayena jñānaṁ gṛhyate. sarveṣām api mate tajjñāna-viṣayaka-jñānena tajjñāja-prāmāṇyaṁ gṛhyate
Nmv., pp. 482-483

   (b) jñāyate ca prāmāṇyaṁ svatas tenaiva jñānena.
Pr., p. 24 (ii. 16)

2. svataḥ sarva-pramāṇānāṁ prāmāṇyam iti gamyatām/
na hi svato' sati śaktiḥ kartum anyena śakyate //
Śv., p. 45

3. svāśrayenaiva tatra svata eveti pakṣa upapannataraḥ, guṇasya taddhetutve mānābhāvāt.
Pr., p. 21 (i. 5)

lead us to an infinite regress and activity would be impossible. If any knowledge, say, a perception, before being acted upon is to be verified by an inference, then by the same opponents' rule that inference also would have to be verified by another inference and so on. The Mīmāṁsakas observe that validity is intrinsic. However, one may take an assistance of verifying inference. But that only does the negative work of removing the obstacles that stand in the way of knowledge. After obstacles are removed, knowledge arises out of its own usual conditions and along with it arises its validity and belief in its validity.[1] If that verifying inference is unable to remove doubt, that knowledge does not arise at all. The theory of intrinsic validity holds that knowledge by itself is valid and it is thus explained in the Nyāyaratnākara : 'We do not mean to say that validity is ascertained on account of its connection with the knowledge, all we mean is that the validity of knowledge lies in its conformity with the real state of things, because on such conformity depends the application of the valid words and concept with regard to knowledge. And this real state of things is ascertained by itself, through the unknown knowledge and there is no use of any other means of the knowledge.[2]

Kumārlia Bhaṭṭa states : 'Therefore, the validity of knowledge, ascertained through the fact of its having the nature of knowledge, can be set aside only by the adverse nature of its object, or by the ascertainment of discrepancies in its cause.[3] To make the

1. tasmāt svataḥ prāmāṇyaṁ prāptam arthānyathātva-kāraṇadoṣa-jñānābhyām apodyata ityavaśyam aṅgīka-raṇīyam.

Śdī., p. 60

2. na jñāna-sambandhitvena prāmāṇyaṁ gṛhyata iti brūmaḥ, kintu viṣaya-tathātvaṁ tadvijñānasya prāmāṇyam, tannibandhanatvāj jñāne pramāṇa-buddhi-śabdayoḥ. tac cājñātād eva jñānāt svata eva gṛhītam ityanarthakaṁ pramāṇāntaram iti.

Nrk. (Śv. ii. 84), p. 53

3. tasmād bodhātmakatvena prāptā buddheḥ pramāṇatā/ arthānyathātva-hetūttha-doṣa-jñānād apodyate//

Śv., p. 46

theory of intrinsic validity explicit, Raghunātha states that in the knowledge, 'this is pot', the ascertainment or the apprehension is by itself alone, not by effort that conforms to the knowledge of its own instrumental merit.[1]

Human statement may be invalid due to the contact of untrustworthy human being. But as the Mīmāṁsakas say, the veda is intransically valid. It is incapable of invalidity, since it has no author at all.

1. tac ca ghaṭo' yam iti jñāne svayam eva paricchidyate, na svakāraṇa-guṇa-jñāna-pravṛtti-saṁvādinā.

Pr., p. 24 (ii. 17-18)

CHAPTER—V

PERCEPTION

1. Means of knowledge and Its Meaning

We have discussed knowledge and its validity. We are now ready to consider some sources of knowledge, the results of which are called the sustainers of validity. Knowledge is either valid or invalid. What are the avenues by means of which we are enabled to verify the validity of knowledge ? Acording to the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas the six sources or means of knowledge can enable us to verify the validity. They are perception, inference, comparison, verbal testimony, presumption and negation. In this chapter we discuss perception. Prior to this discussion we express what the means of knowledge and its meaning are.

The emergence of knowledge with regard to the object is regarded as an operation. It is that knowledge which is designated to be valid and that which has valid knowledge is called excellent intrument or karaṇa.[1] It is also called a means of knowledge which is to be defined as the collection of all the conditions of valid knowledge. The valid knowledge is other than illusion or doubt. The collection of causal conditions is the only thing which is invariably followed by the effect or the result, so that only it can be called the means. The collection is not itself a whole individual, but merely an aggregate. That is why somebody says he sees with his eyes, he hears with his ears, he smells with his nose, he tastes with his tongue, he touches with his hand etc. But he does not say he sees with the collection of causal conditions of visual perception, he hears with the collection of causal conditions of auditory perception and so on.

But the Buddhists say that the means of knowledge is some kind of consciousness (bodha). Consciousness can result from the action of means of knowledge, but cannot by itself be the means,

---

1. tena janmaiva viṣaye buddher vyāpāra iṣyate /
tad eva ca pramā-rūpaṁ tadvatī karaṇaṁ ca dhīḥ //

Śv., p. 109

since not all consciousness causes further results. So consciousness may be part of the means of knowledge but cannot exhaust it.

According to Śabara, consciousness is the means of knowledge, but unlike the Buddhists he holds that the result produced by this means is different from the means. This result is the knownness (jñatatā) of the object. Accordingly he opines that knowledge is a motion, for nothing can be got without some action being performed. Thus when we find that an object has been known and thus has knownness, we infer regressively to the presence of a means of knowledge. Kumārila Bhaṭṭa states that presumption, and not inference, is the means by which one concludes the presence of the means. But both Śabara and Kumārila agree that one does not know the means directly. The Mīmāṁsakas hold that knownness is the mark from which the motion of knowing is inferred. However, the Mīmāṁsakas accept the view that the succeeding knowledge is distinct from the preceding one. They believe that a knowledge reveals its object and itself all at once, though the Prābhākaras, the Bhāṭṭas and Murāri Miśra's school differ in the process of their perception that is already mentioned.

According to the Sāṁkhyas, different modes of the buddhi are means of knowledge. The buddhi is unconscious, being an evolute of prakṛti, but it attributes its modifications to the conscious puruṣa.

A means of knowledge, however, is what is never unconnected with valid apprehension. Apprehension is knowledge which is not of the form of memory. Valid apprehension is nothing but the valid knowledge of a thing. Invalid apprehension is but the invalid knowledge of a thing. Doubt is an uncertain knowledge. Erroneous knowledge is a knowledge which is false though not uncertain. However, the means of knowledge is warranting definitive knowledge of an object.

2. Perception and Its Definition

The Mīmāṁsakas admit two kinds of knowledge, immediate (aparokṣa) and mediate (parokṣa). The object of immediate knowledge must be something existing (sat), so that the perception is the means of justifying our belief in the existence of the

physical objects such as chairs, tables, which are perceived with the assistance of our senses. When such an object is related to any of the sense organs, there arises in the soul an immediate knowledge about it. Such type of knowledge is called perception. According to the Nyāya, etymologically the world pratyakṣa (perception) indicates the functioning or operation of the sense organs in relation to its particular object.[1] Hence the operation of the senses is involved in the very meaning of the word pratyakṣa. So the Nyāya school defines the perception in the phrase of knowledge produced by sense-object contact.[2] To define it Jaimini states : 'indriyāṇāṁ buddhi-janma'.

On the contrary, the Buddhists state that the unconscious sense cannot act as means. The senses are no doubt involved in every case of perception, but being unconscious they cannot be means by themselves. If perception is produced by the sense, the self-consciousness and the like would be inconsistent with the definition of perception, since these are not produced by the senses. And thus the definition would be too narrow on the one hand and too pervasive on the other hand. Because the percepton of God is not produced and every human knowledge whether it be immediate or mediate, namely inference, analogy etc., is to be produced by the internal sense organ named manas (mind).[3] The reply of this objecton is as follows : When one says 'produced by the senses' it is the etymological meaning of the word 'indriyajatva' or 'buddhi-janma'. The definition of perception is to be understood as the direct apprehension (sākṣātkāritva) according to its conventional uses, just as the word 'paṅkaja' not only means a mud-born but also lotus. This being the case, self-consciousness, etc. are also denoted by the pratyakṣa since they directly perceive knowledge as contents of self-revelation. However, Śabara explains Jaimini's

1. akṣasyākṣasya prati-viṣayaṁ vṛttiḥ pratyakṣam Nb., p. 86
2. indriyasyārthena sannikarṣād utpadyate yaj jñānaṁ tat pratyakṣam. Nb., p. 93
3. na tāvad indriya-janyaṁ jñānaṁ pratyakṣam iti lakṣaṇam. jñāna-mātrasya manojanyatvāt. Bc., p. 15

definition of perception that perception is knowledge which arises out of contact of human sense organs with the objects.[1] It signifies that direct apprehension is the perception. Perception, however, is a means which is distributed to the valid and immediate knowledge.[2] Raghunātha also observes in Pramāṇaratna that perception is not the means of knowledge produced through object.[3] The means of perception is one in which no other kind of knowledge is the means.[4] In case of inferential knowledge the knowledge of coherence is the means, in analogy the knowledge of similarity is the cause and the knowledge of word causes the verbal knowledge. Such is the case with presumptive and negative knowledge.

It is said that direct apprehension is the perception. Nandīśvara believes that direct apprehension is the apprehension of characteristic features of the object perceived. He observes that characteristic features are the specific nature of the object that we perceive.[5] Kumārila, however, says that contact of sense organs

---

1. sati indriyārtha-sambandhe yā puruṣasya buddhir jāyate tat pratyakṣam. Mb., p. 7 (1. 1. 4)

2. (a) aparokṣa-pramā-vyaptaṁ pratyakṣam.
Trk., p. 57

(b) sākṣāt-pratītiḥ pratyakṣam iti.
Pp., p. 146

(c) tatra sākṣāt-pratītiḥ pratyakṣam. sākṣāttvaṁ cāparokṣyaṁ viśadāvabhāsaḥ.
Tr., p. 8

3. pratyakṣatvaṁ ca nārthaja-jñānatvam, sarva-dhiyāṁ viṣaya-janyatvāt.
Pr.,p.35(viii.15-16)

4. jñānākaraṇakaṁ jñānaṁ pratyakṣam.
Nmv., p. 235, 237

5. svasyaiva rūpaṁ svarupam, asādhāraṇa-rūpam ityarthaḥ, yasya vastuno yad asādhāraṇaṁ svarūpaṁ tenaiva rūpeṇa yā vyavahārayati, sā sakṣāt-pramitiḥ.
Pvi., p. 26

with the object is mere relevance or capacity to reveal the object which one infers from its effect. It does not apprehend supersensuous objects. The Prābhākara school is of opinion that objects apprehended may be substance, genus or qualities. Valid knowledge, as the Naiyāyikas say, always exists in God and thus is invariably connected with it and this is why He is a pratykṣa pramāṇa and so runs the remark, 'Śiva is my means of valid knowledge (Śivaḥ pramāṇam astu). It does not happen in the case of the Mīmāṁsakas, as they never believe in Absolute Soul (paramātmā). From the discussion we come to conclusion that perception is based on sensations. Sensation is an elementary psychical phenomenon appearing as an effect of the direct influence of objects of reality on the sense organs of living being. Hence perception means a sensuous image of the external structural characteristics of objects and processes of the material world directly affecting the sense organs.

3. Sense-Object Contact

Perceptual knowledge or sense-experience is the result of perception. Sense-object contact is, as the Bhāṭṭas assert, one of the causal factors of perception, but according to the Naiyāyikas it is the function (vyāpāra) of that result of perception and the sense organs, e.g., eye etc. are proximate cause (karaṇa). Eye etc. are to be said as prāpyakārin,[1] that is, effective only when they have reached to the object perceived through a relation which is to be termed as contact (sannikarṣa). The Mīmāṁsakas, the Nyāya-vaiśeṣikas and the Sāṁkhyas believe in the effectiveness of all the sense organs only when they reach their specific object. In the case of eye and ear, there are different views in regard to the effectiveness by reaching to the object.[2] The Mīmāṁsakas hold the view that eye is the ray (raśmi) issuing from the eyeball[3] that apprehends the object close and far away, large and small.

1. tac ca cakṣurādikaṁ prāpyakāri. Pr., p.37(ix.6)

2. cakṣuḥ-śrotrayoḥ prāpya-kāritve vivādo 'sti. Mm., p. 12.

3. cakṣur nāma kanīnikāntargataṁ tejaḥ. ib., p. 10.

Perception of the qualities of colour, taste, smell and touch results from the appropriate sense organs and is caused by these qualities inhering in several component substances, the peculiar differentia of the qualities themselves, and contact with the sustainers of the qualities. Perception of sound comes from a threefold contact, since sound inheres in the ear by which only it is perceived. Number, size, separation (pṛthaktva), conjunction (saṁyoga), disjunction (vibhāga), far (paratva), near (aparatva), viscosity (sneha), fluidity (dravatva), trace (saṁskāra) and motion (kriyā) are apprehended by the visual and tactual organs because of their inherence in perceptible substances. We can know physically existing things and their characteristics by seeing, touching, smelling, hearing and tasting. Thus far we have been referring only to the so-called external senses through which we get information about the outisde world. But there is also internal sense through which we perceive our own internal states such as feelings, attitudes, moods, pains, pleasures, desires, aversions, efforts as well as our mental operations such as knowledge, thinking, believing and wondering. Both the internal and the mental states are apprehended through the contact between the internal organ and the self.

Sense-object contact is necessary, which distinguishes sense-experience from other kinds of experience, such as inferential. Normal sense-experience or perception of external objects through visual, tactile, olfactory and gustatory organs need fourfold contacts, namely, the external sense organs must contact the object, the internal organ must contact the external ones and the self must contact the internal one. Thus four distinct types of entities must be in contact directly or indirectly, so that the contacts of the visual, tactile etc. have four parts, namely, the external object, both the internal and the external sense organs as well as the self. Auditory perception needs threefold contacts, since the object apprehended by the auditory sense organ is identical with the substance constituting the organ itself, namely space or sky. The Bhāṭṭas observe that the auditory sense organ, ear, is the space distinguished by the auditory orifice (śaṣkulī). But the Naiyāyikas state that the ear is the sky distinguished by

that. According to the Naiyāyikas the yogic perception also needs less complex sort of contact, but this type of perception is not accepted by the Bhāṭṭas.

Determinate (savikalpaka) perception, according to the Naiyāyikas and Gāgābhaṭṭa, is of two kinds, namely ordinary (laukika) and extra-ordinary (alaukika). According to the Naiyāyikas the ordinary perception is produced through sixfold ordinary sense-object contacts. They are (1) conjunction (saṁyoga), (2) conjunctive inherence (saṁyukta-samavāya), (3) conjunctively inherent inherence (saṁyukta-samaveta-samavāya), (4) inherence (samavāya), (5) inherent inherence (samaveta-samavāya) and (6) qualifier-qualificand relation (viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva). (1) The first occurs when a sense organ apprehends a sbustance. (2) The second is inherence in what is conjoined, as when the sense organ apprehends a quality or universal property which inheres in a substance which is in contact with the sense organ. (3) The third is inherence in what inheres in what is conjoined with the sense organ, as for example, when the visual organ apprehends the redness (a property) inhering in the red colour which in turn inheres in a pot which is in contact with the visual organ. (4) The fourth is inherence in another name, which is the relation between the auditory organ, namely sky and the sound, a quality, which inheres in the sky. (5) The fifth is inherence in what inheres in the sense organ, as when we apprehend with our auditory organ the soundness inhering in a sound which inheres in the sky, an auditory organ. (6) The sixth occurs when we perceive absence or inherence.[1]

---

1. viṣayendriya-sambandho vyāpāraḥ so 'pi ṣaḍvidhaḥ /
dravya-grahas tu saṁyogāt saṁyukta-samavāyataḥ //

dravyeṣu samavetānāṁ tathā tat-samavāyataḥ /
tatrāpi samavetānāṁ śabdasya samavāyataḥ //

tadvṛttīnāṁ samaveta-samavāyena tu grahaḥ /
viśeṣaṇatayā tadvadabhāvānāṁ graho bhavet //

Nmv., pp. 256-261.

Of these sixfold contacts Raghunātha accepts the first three types of contact and he adds the fourth one to these in his Pramāṇaratna. But both the Bhāṭṭa and the Prābhākara Mīmāṁsakas admit only three types of ordinary contact, though they have different views in this matter. The Prābhākaras mention threefold contacts, namely conjunction, conjunctive inherence and inherence.[1] According to them, there is no universal property like colourness etc. and hence conjunctively inherent inherence need not be accepted and same is the case with inherent inherence, as there is no soundness.[2] Since there is no negation, and since inherence is not perceptible, the relation of subject and attribute need not be accepted.[3] Contact, according to Nārāyaṇa, is of two or three kinds, namely conjunction and identity (tādātmya) and in addition to these two there may be conjunctively identical identity (saṁyukta-tadātma-tādātmya). Raghunātha refers to the four kinds of contact in the name of meeting (prāpti), as it is already stated. He does not admit any kind of extra-ordinary contact and refutes them on several grounds. Only Gāgābhṭṭa admits the generic and cognitive connotations but not yogic contact.

4. Classification of Perception

There are several ways of classifying perception. Our author Raghunātha mentions two types of perception, namely indeterminate (nirvikalpaka) and determinate.[4] Indeterminate may be called non-propositional. An assertion is propositional, when the sentence expressing it entertains a proposition. But not

---

1. trividha eva sannikarṣaḥ pratyakṣa-hetuḥ — saṁyogaḥ saṁyukta-samavāyaḥ samavāyaś ceti

   Pp., p. 134

2. tanmate rūpatvādīnām abhāvāt saṁyukta-samaveta-samvāyo nāśrayanīyaḥ. śabdatvasyābhāvāt samavet-samavāyo' pi.

   Mm., p. 18

3. abhāvasya cābhāvāt samavāyasya ca pratyakṣatvābhāvād viśeṣaṇa-viśeṣyabhāvo' pi nāśrayaṇīya iti.

   Mm., p. 18

4. tacca pratyakṣaṁ dvividhaṁ nirvikalpakaṁ savikalpakañca.

   Pr.,p.40(x.1)

all assertions or knowledge are propositional. Some are non-propositional. Such type of knowledge is the knowledge of an object just as an existent thing without an explicit recognition and characterisation of it as this or that kind of thing.[1] Suppose somebody looks at a book placed on the other side of his table. Immediately after the first sight, he knows something, its colour, shape etc., along with a general character called bookness. But at the moment, he does not think of it as yellow or round, or as a book. There may be a simple awareness of an object and its specific and generic qualities, without any judgment of it as this or that kind of thing.[2] Kumārila states that there is at first a reflexion and this is indeterminate knowledge, and this primary knowledge resembles the awareness of a baby, a dumb or an animal.[3] It is acceptable, because the knowledge of the qualificand cannot be possible without the knowledge of qualifier.[4]

The determinate perception is different from the indeterminate. That is to say that the determinate perception is the knowledge of an object possessing some character. While the indeterminate is the knowledge of the existence of a thing as such, the determinate may be said to mean the recognition of its nature. Thus when, looking at a book, we judge within ourselves 'this is a book', we do not only know the existence of a book as such, but also explicitly recognise or mentally assert what sort of existence it is.

---

1. tatrādyam ayojita-nirbhāsi.

Pr.,p.40(ix.1)

2. nirvikalpakaṁ nāma-jātyādi-yojanāhīnaṁ vastu-mātrāvagāhi kiñcid idam iti jñānam.

Tb., p. 33

3. asti hyālocana-jñānaṁ prathamaṁ nirvikalpakam /
bāla-mūkādi-vijñāna-sadṛśaṁ śuddha-vastujam //

Śv., p. 121

4. na cādye mānābhāvaḥ, viśeṣaṇa-jñānaṁ vinā viśiṣṭa-jñānānutpatteḥ

Pr.,p.40(x.1-2)

Here the existent fact, 'this' becomes the subject of a proposition and bookness is related to it as a predicate. There cannot be any determinate perception of an object without a previous indeterminate perception of it.[1]

Besides this two-fold classification of perception there are other kinds of perception, such as external (bāhya) and internal (āntara). This classification may be regarded as the subdivision of the determinate and indeterminate perceptions. The external perception is due to the external sense organs of sight, hearing, touch, taste and smell. The internal perception is produced by the mind's contact with psychical status and processes. Thus we have six kinds of ordinary perceptions which are due to usual contact of the sense organ with the object present. Six perceptions are olfactory (ghrāṇaja), gustatory (rāsana), visual (cākṣusa), tactual (spārśana), auditory (śrāvaṇa) and mental (mānasa). In addition to the five external and the internal perceptions the Naiyāyikas insist on the perception of God also. Nyāya view of mind as an inner sense organ is entertained by the Vaiśeṣikas, the Sāṁkhyas and the Mīmāṁsakas but some Vedāntins criticise and reject the Nyāya view of mind as an inner sense organ. The Mīmāṁsakas, unlike the Naiyāyikas who accept mind as atomic, believe that mind is all-pervasive.[2] To these classifications we may add recognition (pratyabhiñjā) which is to be included in determinate perception.

Keeping in view the nature of perception, the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas differentiate three modes of ordinary perception. Recognition is a re-cognition of some object, i.e. a cognition of it as that which was cognised before. In it we know that the thing we now cognise is the same as that which was cognised before when

1. nirvikalpaka-jñānānāntaraṁ savikalpakaṁ jñānaṁ namajātyādi-yojanātmakaṁ ḍittho' yaṁ brāhmaṇo' yam......viśeṣaṇa-viśeṣyāvagāhi jñānam.

Tb., p. 33

2. mano vibhu.

Pr.,p.36(ix.1)

one says, 'I must see the same man whom I heard before.[1] It should be noted here that the distinction of determinate, indeterminate and recognition have not been deliberated in the same way in all the systems of Indian philosophy. When the Vaiśeṣikas, the Sāṁkhyas and the Mīmāṁsakas accept, on the whole, the Nyāya view as depicted here, the Buddhists and the Advaitins repudiate it and hold different view. However, Kumārila states that recognition is a valid means, since it is produced by perfect sense organ.[2]

Perception is also divided into two kinds, namely, ordinary (laukika) and extra-ordinary (alaukika). Extra-ordinary perception, according to the Nyāya system, is of three kinds. They are generic connotation (sāmānyalakṣaṇā), cognitive connotation (jñānalakṣaṇa) and yogic property. These three are rejected by Raghunātha, as other Mīmāṁsakas except Gāgābhaṭṭa do.

However, extra-ordinary perception is always determinate, since it is definite and explicit knowledge. One of these is the yogic perception which is the intuitive perception of all objects past and future, infinitesimal and hidden as well by one who possesses some supernatural power generated in the mind by devout meditation (yogābhyāsa) and even by the emancipated.[3] The contact of that which resides in is called perception of generic connotation. It is a perception of universal characterising all members of a class one of whose members is presented. Raghunātha is of view that such type of perception is not acceptable, because there is no proof on behalf of its existence.[4] Moreover, the generic

---

1. pūrvāparayor vijñānayor eka-viṣaye pratisāndhānaṁ pratyabhijñānaṁ — tam evaitarhi paśyāmi yam ajñāsiṣam.
   Nb., p. 726
2. pramāṇam pratyabhijñānaṁ dṛḍhendriyatayocyate /
   Śv., p. 584
3. atītānāgate' pyarthe sukṣme vyavahite' pi ca /
   pratyakṣaṁ yoginām iṣṭaṁ kaiścin muktātmanām api //
   Śv., p. 102
4. sāmānya-lakṣaṇā tu na pratyāsattir mānābhāvāt.
   Pr.,p.38(ix.9)

connotation does not enable us to apprehend the particularity on the basis of which we can apprehend the omniscient. Another kind of unusual perception is cognitive connotation. It is a perception of the characters of a thing which was known before or elsewhere, here and now presented. Among Western psychologists, Wundt, Ward and Stout observe such perception by the use of term 'complication', a procedure by which sensations or perceptions of distinct sense organs become so closely associated as to get integral parts of a single perception. When seeing something one says, 'I see a piece of fragrant sandalwood', one has a perception of its fragrance by means of one's eyes. This is the stock example of it. Raghunātha discards it by saying that cognitive connotation too is not the contact, for this knowledge has the elements of remembrance in the shape of that.[1] Remembrance, according to the Bhāṭṭas, is not a valid knowledge. So according to them, there is neither generic connotation nor congnitive connotation as perception, since there are no extra-ordinary contacts having such name. The Prābhākaras also are of the same opinion.

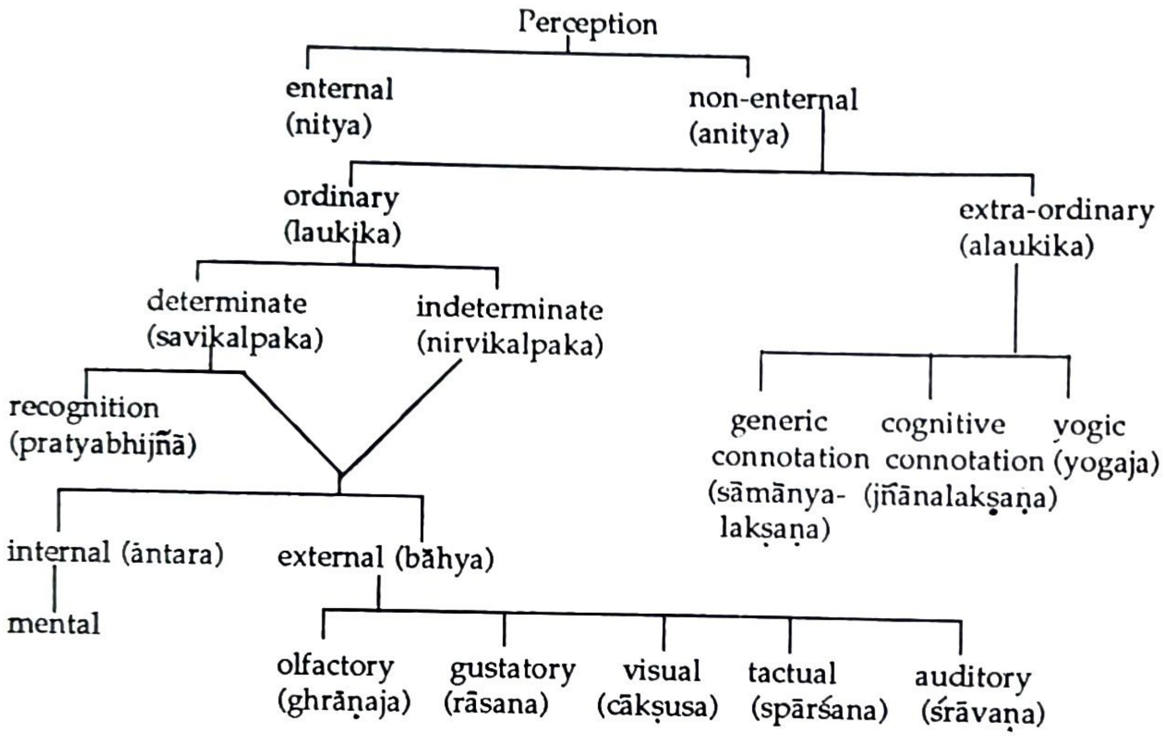
The reality of yogic perception is generally accepted in Indian orthodox philosophy except in Mīmāṁsā school on the authority of scripture. The Vedāntins and the Mīmāṁsakas severally critise and repudiate the Nyāya theory of generic and cognitive connotations as perceptions. It also be noted that Gāgābhaṭṭa accepts the generic and cognitive connotations as perceptions, but he strongly rejects the yogic perception.

Besides the above classification of perception it is also classified into two kinds, namely eternal and non-eternal. Only God's perception, as the Naiyāyikas state, is eternal and all other perceptions are non-eternal.

1. jñāna-lakṣaṇāpi ca na pratyāsattiḥ pratyabhijñāyās tattāṁśe smaraṇa-rūpatābhyupagamāt.

Pr., p.38(ix.2)

Now a diagram of perception, as it is classified may be shown as follows :



CHAPTER — VI

INFERENCE

1. Inference : What Does It Mean ?

The perception or sense-experience is not the only means of knowledge. If someone asks other whether he knows that Isaac is not immortal, he does not reply 'I looked and saw it' but 'I infer it'. One resorts to deduction, not to seeing or touching or hearing. One arrives at the answer by means of inference or reasoning.

All systems of Indian philosophy except the Cārvāka admit inference as a means of valid knowledge. The science of reasoning (nyāya) is alluded to in very early Indian texts and the epithet of the Nyāya school indicates that Indian intellectuals looked to this school as the authority in matter of details associated with logic. The science of logic or nyāya-śāstra, as Pakṣila Svāmin states, is the examination of matters by the means of knowledge. The examination of matters found on the basis of means of perception and scripture is designated as the science of reasoning.[1] Inference is the process of reasoning in the course of which from one's invariable relation with other found previously a new type of knowledge is deduced.

The Mīmāṁsā theory of inference is more or less similar to that of the Nyāya. Through inference we are able to get knowledge about things not available at the moment of perception, since the word 'anumāna' means such knowledge as follows some other knowledge unperceived. 'Māna' means an apprehension or a way of apprehension of object and prefix 'anu' denotes after. So the result of such knowledge is called anumiti which is the knowledge of an object due to a previous knowledge of some mark having the

---

1. pramānair artha-parīkṣaṇaṁ nyāyaḥ. pratyakṣāgamāśritam anumānaṁ sānvīkṣā. pratyākṣāgamābhyām īkṣitasyānvīkṣaṇam avnīkṣā, tayā pravarttata ityānvīkṣikī nyaya-vidyā nyāya-śāstram.

universal relation with the sādhya and being present in the pakṣa, and anumititva is a kind of genus or universal.[1] Hence inferential knowledge is produced not by direct apprehension, but by means of knowledge of proban (liṅga) and that of the universal relation with the inferred object.[2] Nārāyaṇa states that the knowledge of what is not proximate resulting from the perception of what is distributed (vyāpya) is inference.[3] Inferential knowledge is definite knowledge produced by knowing the special coherence (vyāpti) or proban concerning the major term that resides in doubtful substratum of major term to one who previously grasped coherence.[4] Let us illustrate as follows : 'The hill is fiery, because it smokes and whatever smokes is fiery'; 'Isaac is mortal, because he is a man, and all men are mortal'. In the first illustration we pass from the perception of smoke in the hill to the knowledge of the existence of fire in it, on the ground of our previous knowledge of the universal relation between smoke and fire. On the second example, we understand the mortality of Isaac, which is not now grasped, from the presence of manhood in him. Thus we hold that inference is a procedure of reasoning in which we pass from the apprehension of a relation of invariable coherence between the two, i.e. sādhya and hetu. While one holds that the inference is to determine the existence of the proban (liṅga), other points that it is to cognize the coherence between the proban and probandum

---

1. anumititvaṁ jāti-viśeṣaḥ.

Pr.,p.44(x.5)

2. (a) anumānaṁ jñāta-sambandhasyaikadeśa-darśanād ekadeśāntare 'sannikṛṣṭe 'rthe buddhiḥ.

Mb., p. 11; Śdī., p. 166

(b) jñāta-sambandha-niyamasyaikadeśasya darśanāt / ekadeśāntare buddhir anumānam abādhite //

Pp., p. 196

3. vyāpya-darśanād asannikṛṣṭārtha-jñānam anumānam.

Mm., p. 27

4. jñāta-vyaptikasya vyakti-viśeṣa-darśana-janyaṁ sandigdha-sādhyavadadhikaraṇakam asannikṛṣṭa-sādhya-viṣayakaṁ niścayarūpaṁ jñānam anumitiḥ.

(liṅgin). However, our author Raghunātha says, as most of other Mīmāṁsakas assert, that inferential knowledge is brought about by method of agreement only, since method of difference is not accepted by most of the Mīmāṁsakas. This he illustrates vividly in the Pramāṇaratna.[1]

2. Classification of Inference

There are different ways of classifying the inference. Some western logicians classify inference into two heads, namely, mediate and immediate. Others like Stuart Mill argue that immediate is not inference at all. But all of the western logicians structurally divide inference into two kinds. They are deductive (avaroha) and inductive (āroha) inferences. The deductive process of reasoning is that in which inference is drawn from general to particular. For example, 'Man is a rational animal; Socrates is a man; therefore Socrates is rational'. The inductive process of thinking is that in which general laws are inferred from particular instances. For example, 'Chocolate A is sweet; chocolate B is sweet (and so on for 100 chocolates); therefore, all chocolates are sweet'. Psychologically, as the Indian logicians observe, inference is of two kinds : (1) one is called inference for onself (svārthānumāna) and (2) other is inference for others (parāthānumāna).[2] An inference made for one's sake (conviction) is called an inference for oneself. For illustration, having perceived smoke (the proban) etc. in the substratum hill, a person who infers, knows fire. By means of this inferential knowledge, he himself comes to know an object (fire) which is indirectly grasped.[3] It is due to the ascertainment

---

1. anumitir anvaya-vyatireki-liṅgād eva jāyate, kevalānvayino 'bhāvāt... sādhu samarthitaṁ kevalānvayitvam.

Pr.,pp.44,47(x.5-6,12)

2. (a) tac cānumānaṁ svārtha-parārtha-bhedenāpi dvividham āhūḥ. Mm., p. 64

(b) tac cānumānaṁ svārtha-parārtha-bhedena dvividham.

Tr., p. 11.

3. yatra svayam eva dhūmādikaṁ dṛṣṭvā vyāptyādi-nirūpaṇenānumīyate tat svārtham. Mm., p. 64

of distributed aspect of middle term. It is termed inference for oneself, since it is not apprehended by others. The inference for others consists of statements expressing a logical reason satisfying the threefold characteristics of valid reason leading others to know the object.[1] Each one of the statement of an inference is also often called as inference.

Inference for others, according to the Naiyāyikas, along with Nārāyaṇa, is brought under three heads : inference (1) by the method of agreement (2) by the method of difference and (3) by joint method. Inference by method of agreement is the similarity produced by the positive instances of reason in both the sustainer of the probandum and the sustainer of the instances. The dissimilarity is the difference of reason relating to the sustainer of the probandum and the sustanier of the instances. This division is based on the similarity and dissimilarity of the instances. Though the Bhāṭṭas accept the two kinds of instances, all of them do not accept the two kinds of inferences, namely method of agreement and method of difference. Accordingly the method of difference is included in presumption.

The ancient sūtrakāras of the logic, like Kaṇāda, Gautama and Śabara Svāmin viewed inference as primarily concerned about causal relations, basing on which they divided, inference into two or three categories. Śabara divides inference into two kinds : pratyakṣatodṛṣṭa, where the invariable relation holds between objects which are perceptible, as smoke and fire, and sāmānyatodṛṣṭa, where the relation is not apprehended by the senses, but known only in the abstract, as in the case of sun's motion inferred from the general conception of motion deduced from seeing that Devadatta moves from one place to other.[2]

---

1. svayam anusaṁhitayā sāmagryā anumanotpattiḥ svārtham. paraprayukta-vākyodbodhitayā tu parārtham.

Tr., p. 11.

2. tat tu dvividham—pratyakṣatodṛṣṭa-sambandhaṁ sāmānya-todṛṣṭasambandhañca. pratyakṣatodṛṣṭa-sambandhaṁ yathā dūmākṛti-darśanād agnyākṛti-vijñānam. sāmānya-todṛṣṭa-sambandhaṁ yathā devadattasya gati-pūrvikāṁ deśāntara-prāptim upalabhyāditya-gati-smaraṇam.

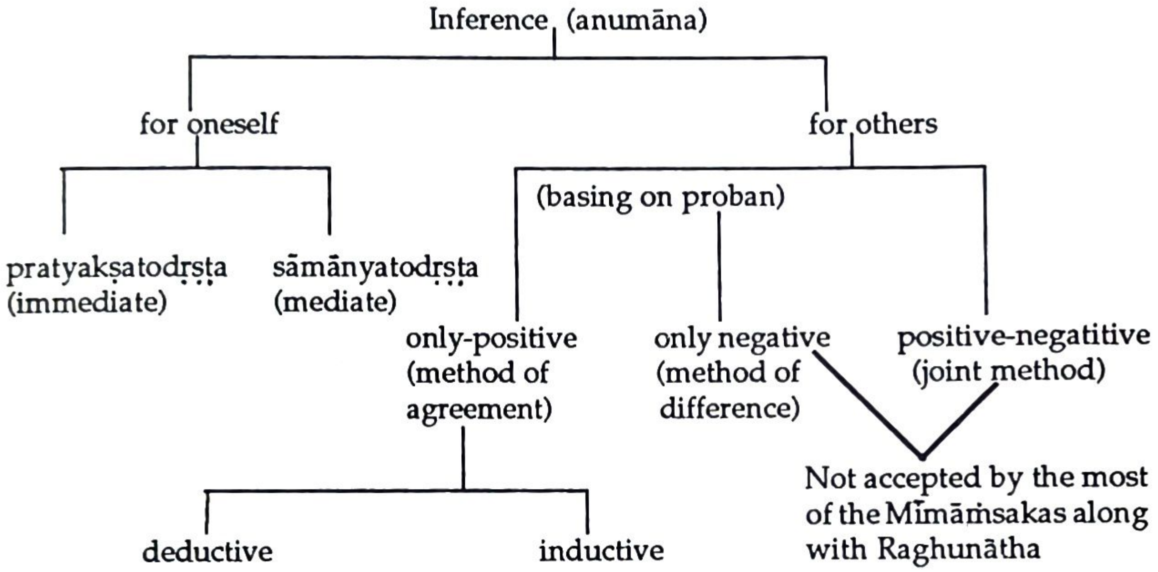
Another classification is based on coherence. This classification consists of only positive, only negative and possitive-negative inferences. These may resemble method of agreement, method of difference and joint method of occidental logic respectively. Where there is coherence of both kinds, we get a case of the positive-negative inference.[1] In the stock example of smoke and fire where it is possible to provide both the positive example (e.g. kitchen) and negative one (e.g. lake) positive-negative type of inference is illustrated. But Uddyotakara holds that all inferences do not have both kinds of examples, and this is not because of any defect in principle but because of the nature of what is the subject of the inference. Thus in the inference 'this post is nameable, because it is knowable', we cannot give a negative example, because according to the logicians' assumption 'whatever is knowable is nameable'. This is the instance of only positive inference. Likewise, in the inference 'earth differs from others, because it has smell', we find only-negative instance. The Mīmāṁsakas also cite such examples, but they include it in presumption, as it is already said. Our author Raghunātha also refutes the only negative along with positive-negative inferences and establishes positive inference only.

So we find that classification of inference, however, may be of various kinds according to the principle of division they adopt. However, depending on the form of inference it is divided into several types. Its most common division is into two heads. According to the occidental logicians they are deductive and inductive, while according to the oriental ones they are 'for oneself' and 'for others'.

---

1. tatra yasyobhaya-vidhā vyāptir asti tad anvayà-vyatireki.
Mm., p. 56

Now let us synthetically depict a chart of classification of inference as follows :



3. Constituents of Inference

From the definition of inference it is noted that an inference is a distinct means of knowledge, because it gives us knowledge concerning things we are not immediately acquainted with, but the things in question must be such that we can immediately be acquainted with them. However, it is apparent that an inference when it is meant for others, must have as its constitutents three terms and at least three propositions. Propositions follows concepts in different stages of generality such as 'water descents' 'all terrestial bodies gravitate towards the earth's centre', 'the bodies of the solar system gravitate towards each other' and 'smoke indicates fire'. Thus in inference we arrive at the knowledge of some character of a thing through the knowledge of some mark or proban and its generality or universal relation to the inferred character. In the inference of fire we understand the unperceived

fire in the hill through the perception of smoke in it and grasping of an invariable relation between smoke and fire. There is, first, the apprehension of smoke as a mark in the hill. Secondly, there is a memory of the relation of invariable coherence between smoke and fire, as we have previously observed it. Thirdly, we have the resulting knowledge of the existence of the unperceived fire in the hill.

The members or constituents of inference resemble syllogism of the occidental logicians. According to Aristotle a syllogism is a trio of propositions of which the third follows from the conceded truth of the other two. It is historically the first logical system of deduction (or deductive inference). Every syllogism consists of three terms which, arranged in pairs, form three propositions of the subject-predicate structure : two premises and a conclusion. Each of the two first parts of a syllogism is called a premise. They are the major premise, e.g. 'All men are mortal' or 'No man is immortal' and the minor premise, e.g. 'Socrates is a man'. From these two premises the conclusion is : 'Therefore, Socrates is mortal' or 'Socrates is not immortal'.

According to some oriental logicians like the Naiyāyikas, all valid inferences for others can be analysed in such a way that they can be clearly represented in a form of argument which has five members and five terms out of which, in the view of the Mīmāṁsakas and the Vedāntins, only three members suffice. Each of these members and the terms has a Sanskrit name. For convenience, henceforth we shall use abbreviation for the name of the members and the terms. It is easiest to grasp the roles of these members and terms by considering a stock argument.

(1) The hill is fiery.

(2) Because it is smoky.

(3) Whatever is smoky is fiery like kitchen unlike lake.

(4) This hill, since it has smoke, has fire.

(5) This hill is fiery.

This oriental structure of syllogism combines the deduction and induction of occidental inference, if we change the structure to some extent. For example, the structure of deduction is : Whatever is smoky is fiery.

The hill is smoky.

Therefore, the hill is fiery.

And that of induction is :

The smoky kitchen has fire.

The smoky cow-house has fire.

Therefore, the smoky hill has fire.

The Sanskrit terminology (1) is called pratijñā, it is what is put forward to be proved and we may call it hypothesis, (2) is called hetu or reason (proban), (3) is the udāharaṇa or example, (4) the upanaya or application, as its name implies, applies the property whose presence is to be proved as the subject of the inference (the hill), lastly (5) the nigamana or conclusion asserts that the hypothesis as proved.

The five terms are as follows : First the subject of inference, whose property is proved, in the above argument this hill, is called in Sanskrit the pakṣa (minor term) which we shall condense as p. The property which we want to prove or establish to qualify p is the sādhya (major term) or s. Here fire is the sādhya. The argument is that this hill has fire because it has smoke, that is because it is known to have another property which is related to in an appropriate way to the s. This property is called hetu (middle term) which is here smoke. In the third member two kinds of examples are given : one is positive another negative. The positive example is named sapakṣa, sp, while the negative one is vipakṣa, vp. The kitchen is the sp and lake is the vp. Though a more faithful comparison of the five-member inference can be found with John Stuart Mill's cannons of inductive reasoning, we may correspond them to the minor, major and middle terms of the Aristotelian syllogism. Inference in oriental logic consists of three terms, namely, pakṣa, sādhya and hetu. The pakṣa is the subject with which we are concerned in any inference. The sādhya is the object which is to be known in relation to the pakṣa or the inferable

feature of the pakṣa. The hetu is the reason for our relating the sādhya to the pakṣa. It is the factor of our knowledge of the sādhya as related to the pakṣa.

In the process of inference the first step is the apprehension of the hetu (smoke) in the pakṣa (hill), the second, memory of the universal relation between hetu and sādhya (fire) as related to the pakṣa (hill). But as a matter of formal statement or verbal expression, the first step in inference is the predication of the sādhya with regard to pakṣa e.g. 'The hill is fiery'. The second is the affirmation of the hetu as related to the pakṣa, e.g. 'Because the hill is smoky.' The third is the affirmation of the hetu as invariably related to sādhya, e.g. 'Whatever is smoky is fiery, as in the kitchen'. Thus in inference we have at least three propostions, all of which are categorical. The first proposition tallies with the conclusion of the syllogism, the second with the minor premise, and the third with the major premise. Thus, inference in logic of Mīmāṁsā, may be said to be a syllogism having three categorical propositions. The procedure of the propositions is to put the conclusion of the syllogism first and its usual major promise last, in the formal statement of an inference.

Though differing in form the salient spirit of logic of Mīmāṁsā is not reverse to that of occidental logic, the Mīmāṁsakas and the Vedāntins hold that the first three or the last three propositions of the inference of the Naiyāyikas suffice for formal inference.[1] Though Gāgābhaṭṭa, unlike other Mīmāṁsakas, enumerates five constituents of inference, Raghunātha admits only three of the constituents of inference. According to him, if the application and the conclusion, the two members or constitutents of the syllogism are mentioned, the premise and the proban become

1. (a) tasmāt tryavayavaṁ brūmaḥ paunaruktyāsahā vayam/
udāharaṇa-paryantaṁ yadvodāharaṇādikam //

Mm., p. 66

(b) avayavāś ca traya eva, pratijñāhetūdāharaṇarūpāḥ, udāharanopaṇaya-nigamanarūpā vā.

Vp., p. 70

redundant. And if the premise and the proban are referred to, the application and the conclusion need not be said. Therefore, the author of the Pramāṇaratna agrees with the number of constituents of inference laid down by other Mīmāṁsakas. And Raghunātha states that this is to the inference for others.[1] However, the Mīmāṁsakas, like the Naiyāyikas, believe that so far as inference is for oneself, it does not require formal statement by way of a number of propositions. It is only in the case of inference for others, i.e. meant to prove or demonstrate some fact, we require to state an inference in the form of a regorous chain of agruments without only gap. But some Mīmāṁsakas do not hold, as the Naiyāyikas do, a regular and successive step of constituents of inference. A western logician is of opinion that the inference 'all animals are pigs; all pigs have wings; therefore all animals have wings', is formally valid, though unsound. The formal logicians do not rack his brain for the confirmation of material truth. The Naiyāyikas' view of this example is that it is a nyāyābhāsa (fallacious reasoning).[2] It is something which is only apparently an argument but really not.

4. Ground of Inference

Now we come to discuss the distribution (vyapti) or invariable coherence between the middle term and the major term, which is the logical ground of inference. Either Dignāga or Praśastapāda was the first to clarify the notion of distribution, as notion crucial to the theory of inference. This increasingly dominates the writings of later logicians, the Buddhists, the Naiyāyikas and the

1. trilakṣaṇena yā siddhir jāyate sānumā ucyate ... idaṁ cānumānaṁ parārtham ... iti samānārthakam. tac ca tryavayavam udāharaṇāntam udāharaṇādikaṁ vā, hetu-vākyenaiva pakṣadharmatāyā api siddheḥ, upanaya-vaiyarthyāt.

Pr.,p.58(xii.9-11)

2. yat punar anumānaṁ pratyakṣāgama-viruddhaṁ nyāyābhāsaḥ saḥ. Nb., p. 39

Mīmāṁsakas. In inference our knowledge of the sādhya or major term as related to the pakṣa or minor term depends on the previous knowledge of hetu or reason as related with the pakṣa on the one hand, and universally connected to the sādhya on the other. We infer that there is fire in the hill, because we see that there is smoke in the hill and know that smoke is always accompained by fire. So it is postulated that the character of accompaniment or coherence like wherever there is smoke there is fire is called distribution.[1] Our author Raghunātha like other logicians believes that apprehension of coexistence of s and h and the non-apprehension of its departure, i. e. erroneous reasoning, in name of the presence of h without the s, is the cause of inferential knowledge.[2] It is also recognisable that an inference has two conditions. The first is the knowledge of the middle term (smoke) in the minor term (hill). The second is the relation of invariable coherence between the middle and the major term. That there is fire in the hill is a conclusion which we justify only if we know that there is an invariable coherence between the middle and major term of inference. This is technically called vyāpti or distribution and is regarded as the logical ground of inference, since it assures the truth of the conclusion. This distribution is, according to the Bhāṭṭas and the Navyanaiyāyikas, the excellent instrument (karaṇa) or means of inferential knowledge (anumiteḥ karaṇam).

Now we deal with what distribution is and how it can be known by us. It implies, as cited by Raghunātha in the Pramāṇa-ratna from Ślokavārttika, a correlation between two facts of which one is distributed (vyāpya) and the other distributes (vyāpaka). In logic the vyāpya is distributed and the vyāpaka distributor.

1. yatra dhūmas tatrāgnir iti sāhacarya-niyamo vyāptiḥ.

Ts., p. 40

2. sādhya-sādhanayoḥ sahacāra-darśanaṁ vyabhicārā-darśanaṁ ca tat-kāraṇam.

Pr., p.47(x.10)

If one thing does not exist outside of another, the former is distributed by the latter. For example, smoke does not exist even outside of fire, so smoke is pervaded by fire. But fire exists even outside of smoke, as in the state of embers, so it is the distributor. In inference distribution is very important. Fire is not pervaded by smoke. A distribution between two terms of unequal extension, such as smoke and fire, is called uneven distribution or asamavyāpti.[1] It is a relation of non-equivalent coherence between two terms, from one of which we may infer the other, but not vice versa. We may infer fire from smoke but not smoke from fire. As distinct from this, a vyāpti or distribution between two terms of equal extension is called even coherence (samavyāpti). Here the distribution holds between two terms which are co-existensive, so that we may infer either of them from the other, e.g. 'nameable' and 'knowable'. Whatever is nameable is knowable and vice versa.

The distribution, however, according to the Naiyāyikas, may be defined positively or negatively. Positively speaking, it is the uniform relation of the middle term and not absent in any substratum in which the middle term exists. It is a relation of coexistence between the middle and the major terms. The relation, as the Prābhākaras believe, must be unfailing, true and permanent, such as that which subsists between the cause and its effect, whole and part, substance and quality, class and individuals. Negatively, the major term is not a counter-entity to any negation abiding in the middle, i.e. counter-entity should be absent in substratum of middle term.

For an inference the minimum condition is the distribution between the middle and the major terms. This satisfies the

1. yad yato bahir na varttate tat tasya vyāpyam. dhūmaś ca dahanād anyatra na varttata iti dhūmasya vyāpyatvam. dahanaś ca dhūmād anyatrāpi varttate 'ṅgārāvasthāyām iti tasya vyāpakatvam eva. tad idam agni-dhūmayor anyonya-vyāptyabhāvād viṣama-vyāptiḥ.

Mm., p. 27

fundamental law of syllogistic inference that one of the premises must be universal. Now the distribution between the middle and the major term means generally a relation of coexistence between the two, e.g. 'Wherever there is smoke there is fire' or 'Wherever there is no fire there is no smoke'. But every case of coexistence is not a case of distribution. In many instances fire may coexist with smoke. Still there is no distribution or universal relation between fire and smoke, since there may be fire without smoke. The reason is that in such cases the relation of coexistence would be free from extraneity (upādhi). And the freedom from extraneity is called naturalness.[1] Naturalness is the natural relation and this sort of relation is defined as distribution.[2] So the relation of coexistence is certainly free from extraneity. Udayana says that extraneity is some other than the proban (hetu) which is intended to be posed to prove the sadhya. For example, a certain characteristic (a crystal) may rest on another. Invariable coherence which is actually instanced by the latter, appears in the former which is held to be the h. It shines like the redness of china rose, which is refracted through it, but is not itself red. The refraction in a crystal is extraneity and the china rose (javā) is regarded as adjunct. Similarly the presence of smoke in fire is extraneous or conditioned by wet fuel (ārdrendhana). So the relation of coexistence is not dependent on certain extraneity or conditions (upādhis) other than the terms related. Accordingly we are to say that the distribution is that relation of coexistence between the middle and the major term which is independent of all conditions or extraneity. It is an invariable and unconditional relation of coherence (nitya anaupādhika sambandha) betwen the middle and the major terms. Such characteristc of distribution is more precisely and perfectly defined in the emergence of Navya Nyāya or Neo-Logic.

---

1. (a) svābhāvikatvaṁ copādhi-rāhityam. Mm., p. 28
   (b) anaupādhikatvam eva svābhāvikatvam. Ki., p. 560
2. (a) svābhāvikaḥ sambandho vyāptiḥ. Mm., p. 28
   (b) svabhāvataḥ sādhyena sādhanasya vyāptir avinābhāvaḥ. Ns., p. 22

Here we are concerned to discuss the procedure of knowing the distribution. The method of understanding distribution is the problem of induction. For the radical empiricists like Cārvākas there is no problem, because there is no inference as an independent means of knowledge. All other systems of oriental philosophy which accept the validity of inference try to solve this problem in some way or other. The Buddhists have the knowledge of universal proposition (e.g. 'all smoky object are fiery' or 'all men are mortal') on the principles of causality and essential identity, which they regard as a priori and compulsive and requisite principles of human thought and action, but not on the principle of positive-cum-negative reasoning as the Naiyāyikas like.[1] A priori means from what is before — not derived from experience whereas a posteriori stands for from what comes after — derived from experience. The smoke is the effect of its cause fire. When somebody sees smoke he infers fire. Śiṁśapā is a sort of tree. 'Wherever there is śiṁśapā there is tree'. Similarly 'all solid objects whose weight per unit of volume exceeds that of a liquid will sink in that liquid,' 'Water flows downhill', and so on. These express uniformities of nature. However, of two things related as cause and effect, we know that they are universally related, for there cannot be any effect without its cause. To establish the causal relation between them, the Buddhists admit the process of pañcakāraṇī, which is as follows : (1) either the cause or the effect is not perceived, (2) the cause is perceived, (3) immediately the effect is perceived, (4) the cause disappears, (5) immediately the effect disappears.[2] Similarly, if two things are essentially identical, they must be universally connected. Many events and process in nature occur the same way over and over again, so that some characteristics go together. As for example, lightning is followed by thunder. So one can asserts that lightning and thunder are universally connected. Another example is : All men are animals, because animality is the essence of both, and men without animality will not be men.

---

1. kārya-kāraṇa-bhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt /
   avinā-bhāva-niyamo ' darśanān na na darśanād // Pv., p. 269
2. kāryasyotpatteḥ prāganupalambhaḥ (1), kāraṇopalambhe satyupalambhaḥ (2 & 3), upalabdhasya paścāt kāraṇānupallambha iti (4 & 5) pañca-kāraṇyā dhūma-dhūmadhvajayoḥ kārya-kāraṇabhāvo niścīyate. Sds., p. 17

The Vedāntins state that distribution or the universal proposition is the result of an induction by simple enumeration. It is derived from the uncontradicted experience of agreement present in two things. When we find that two things go together or coexist, and that there is no exception to their relation we may take them as universally related.[1] It is a departure (vyabhicāra) when the sādhya resides in a place where there is no hetu. When the hetu accompanies sādhya without any exception it is called coexistence or accompaniment (sahacāra).[2] The Mīmāṁsaka Gāgābhaṭṭa holds the non-acceptance of all the departure but not the repeated acceptance of the relation between the sādhya and the hetu as the cause for understanding distribution.[3]

The Naiyāyikas agree with the Vedāntins in holding that distribution is established by the uncontradicted experience of the relation between two things and not any a priori principle like causality or essential identity as propagated by the Buddhists. The Naiyāyikas and Gāgābhaṭṭa go further than the Vedantins and supplement uncontradicted experience of the relation between two facts by indirect proof (tarka) and by the perception arising out of generic connotation.[4] They opine that indirect proof comes in the arena to dissolve any doubt concerning the establishment of validity of the knowledge about the object. The indirect proof is already discussed in the previous chapter. First there is a relation of agreement present in two things. In all cases in which one is

---

1. sā (=vyāptiḥ) ca vyabhicārādarśane sati sahacāra-darśanena gṛhyate.

Vp., pp. 67-68

2. vyabhicāraḥ sādhyābhāvavadvṛttitvam. sahacāraḥ sāmānādhikaraṇyam.

Vpt., p. 68

3. tādṛśa-vyāpti-grahe sahacarāgrahaś vyabhicārāgrahaḥ ca hetuḥ. bhūyodarśanaṁ tu na hetuḥ.

Bc., p. 26

4. vyabhicāra-śaṅkanivarttakaṁ kvacit tarkaḥ. .. vyāpti-grahaś ca sakala-dhūme sāmānya-lakṣaṇa-pratyāsattyā.

Bc., p. 27

present, e.g. 'wherever there is smoke', the other 'there is fire', will also be present. Secondly, there is uniform agreement in absence between them, e.g. wherever there is no fire, there is no smoke. The two steps taken together correspond to Mill's Joint Method of Agreement and Difference. Thirdly, we do not observe any contrary instance in which one of them is present without the other. From this we may conclude that there must be a natural relation of invariable coherence between the two things.

Still we cannot be sure if the relation is unconditional or free from adjuncts, which a true distribution must be. So the fourth step of the inductive method is removal of the adjunct. To get rid of the suspect of any exception to the invariable relation between two things we must make repeated observations (bhūyodarśana) of their agreement in presence and absence under varying circumstances. We can exclude all the suspected conditions of a relation of invariable coherence between the middle and the major terms and say that it is a relation of distribution or invariable and unconditional coherence. According to Nārāyaṇa Bhaṭṭa, at first observing the relation of smoke with fire again and again in the kitchen and in the like, then doubting kitchenness, houseness, villageness etc. to be conditions and rejecting them because no inconstancy is grasped, one may decide that this relation between smoke and fire is uniform. Raghunātha opines that so far as our inferential knowledge is concerned wherever there is smoke there in every case is the accompaniment of fire and the non-grasping of smoke in something which is not fire. Such an inference is in the form of knowledge of law of association or accompaniment between proban and probandum.[1] Here it may be mentioned that proban is distributed, the invariable mark which proves the existence of anything in an object, and the probandum is distributor, that which possesses an invariable characteristic mark as in the

1. yatra yatra dhūmādi dṛṣṭaṁ tatra tatra sarvatrāgnyādi-sāhityam anagnau cādarśanam etāvataiva laukikānām anumānādayaḥ dṛśyamāneṣu deśa-kālesu liṅgasya liṅgi-sāhitya-niyama-jñānam eva bhūyodarśanād bhavati.

Pr.,p.49(xi.2-4)

proposition 'there is fire because there is smoke', where fire is the probandum and smoke is the proban. The distribution is invariable association, also termed as relation of the proban with the probandum, where the proban or distributed is likely to be indicator and the probandum or distributor the indicated. This is the view of Kumārila Bhaṭṭa, cited in the Pramāṇaratna.[1]

The Cārvākas and thinkers like Hume will rise up to state that inspite of our past and present experiences distribution or universal relation between smoke and fire cannot be ascertained. Because there is no knowing where this relation holds good in distant regions like the planets or will hold good in remote future. To get rid of this opposition the logicians try to fortify distribution by tarka or indirect proof.[2] The proposition is 'all smoky objects are fiery, there can be no smoke without fire.' The sceptics opine that there may be smoke without fire. But this supposition is contradicted by the law of universal causation, for to say that there may be smoke without fire is just to say that there may be an effect without a cause, since fire is the only known cause of smoke. If any one becomes obstinate in saying that sometimes there may be effects without causes, he must be muted by reference to the pratical contradiction (vyāghāta) involved in this case. Hence we find Nārāyaṇa to say : When there is a doubt about an object, which is to be established by a valid means of knowledge, that it is otherwise, then, pointing out a defect in its being otherwise, in order to remove that doubt, is an indirect proof.[3] Such

---

1. sambandho vyāptir iṣṭātra liṅga-dharmasya liṅginā /
vyāpyasya gamakatvaṁ ca vyāpakaṁ gamyam iṣyate //

Śv., p. 248; Pr.,p.48(x.14-15)

2. (a) ata evāniṣṭa-prasaṅgas tarka iti tārkikāḥ.

Mm., p. 36

(b) vyāpti-grahe tarkaḥ kvacicchaṅkā-nivartakaḥ.

Kā., p. 489

3. pramāṇena sādhyamānasyārthasya anyathātva-śaṅkā-yāṁ tannirāsārtham anyathātve doṣa-kathanaṁ tarkaḥ.

Mm., p. 36

an indirect proof is also termed as bādhaka or sublator of the opposite.[1] This process of indirect proof in oriental logic, may be said to resemble roughly the method of reductio ad absurdum in occidental logic. So it is said that relation independent of the conditions can be determined only by repeated observation assisted by indirect proof.[2] The Buddhists are not correct when they hold in view that distribution can be ascertained only upon proof of indentity and origination therefrom, as in the example, between the emergence of Kṛttikā and vicinity of Rohini, there is neither.[3] Thus in the Buddhists' way distribution cannot be determined. Hence the ascertainement of distribution consists of three steps of knowledge. The first consists in the vista of smoke during grasping of distribution. The second consists in the sight of smoke by one who arrives at the hill and the third comprises the memory that such smoke exists here, after remembrance of distribution.[4] On observing its function one may render the distribution into induction.

Although Gāgābhaṭṭa like the Naiyāyikas takes great pains to establish distribution on the ground of observation of particular facts, still it is felt that generalisation from mere particulars cannot give us that certainty which we claim when we lay down a general proposition like 'all men are mortal'. The proposition 'all

---

1. ayam eva bādhaka iti cocyte.

Mm., pp. 36-37

2. bhūyo darśanataḥ śakyā dṛśyopādhi-nirākriyā /
adṛśyopādhi-śaṅkā tu tarkair eva nirasyate //

Mm., p. 49

3. tan na kṛttikodaya-rohiṇyāsattyor vyāptau tadubhayābhāvāt.

Mm., p. 49

4. tasya tu darśanaṁ trividham //

vyāpti-grahaṇa-velāyaṁ dhūma-darśanaṁ prathamam. parvatopānta-gatasya dhūma-darśanaṁ dvitīyam. tatas ca vyāpti-smaraṇānantaraṁ tādṛśo dhūmo 'trāstīti yad anusandhānaṁ tat tṛtīyam.

Mm., p. 50

animals have wings' is not as certain as the proposition just mentioned. We find it less difficult to think of a rat which has no wings than to think of a man who is not mortal. We cannot, however, seriously and honestly think of ourselves as immortal, and regulate our practical activities accordingly. Why is this difference in the sense of certainty ? The answer that naturally suggests itself, and unreasonably, is that while there is nothing in the nature of a rat to prevent it from having wings or no wings, there seems to be something in the nature of man that makes him mortal. We observe that all animals have wings, not because they cannot be otherwise, but because they happen to be so, as far as we have seen. On the other hand, we say that all men are mortal because they are men, i.e. because they have some essential character, manhood, which is related to morality. This becomes clear when we say that 'A, B, C are mortal, not because they are A, B, C, but because they are men.' It follows from this that an inductive generalisation must be ultimately based on the knowledge of the essential character of things, i.e. the class-essence or universal in them. Hence Gāgābhaṭṭa finally expresses an induction by sāmānyalakṣaṇa perception. So it is believed that a universal proposition like 'all men are mortal', must be due to the perception of the universal 'manhood' as related to 'mortality', or that of 'smokeness' as related to 'fireness'. So we may say that the essence of induction is not an inference of the form 'some men are mortal, therefore all men are mortal'. This is not a logicallay valid inference,because there is an obvious illicit distribution of the subject term. Such type of indirect proof is termed as tarkābhāsa (=apparent reasoning or confutation). The body of confutation is made up of five cells or elements. They are distribution, invincibility against other confutation or indirect proof, finality for the contrary, undesirability and disfavour.[1] If any of the elements be distorting, it has turned the fallacy of

1. vyāptis tarkāpratihatir avasānaṁ viparyaye /
anişṭānanukūlatve iti tarkāṅga-pañcakam //

Mm., p. 37

indirect proof.[1] On the other hand, induction which may be called distribution in our term is a process of generalisation from the particulars of experience through the knowledge of the class-essence or universal underlying such particulars.

5. Fallacy and Its Classification

The term fallacy is associated with reasoning. The previous discussion sheds light on the fact that reason is regarded as true or valid when it has threefold property or character, lacking one of which means false or invalid reason. The triple nature of valid reason is as follows : (1) Its definite presence in the subject of inference, substratum, e.g. smoke must be present in the hill. It means that reason must be present in the subject of inference. The presence in the subject, i.e. pakṣadharmatā, is the first characteristic of valid reason. (2) Secondly, its definite presence must be in all the objects similar to substratum (pakṣa). The middle term must be present in all positive instances as in the kitchen where fire exists. All the positive (anvaya) instances are called similar instances, that is to-say, objects in the examples similar to the subject. Hence the second character of a valid reason is that it must exist in all similar instances. (3) Thirdly, its definite absence in the negative instances, that is to say, the middle term must be absent in the negative instances. This is the third nature of valid reason named vyatireka. Thus the three characteristics are conditions of valid reason. Therefore, their inversion of either one or two characteristics turns the proban, as Kaṇāda observes, into fallacy, namely, contradictory, unproved and dubious.[2] According to Praśastapāda, the middle term which is either related to the object to be inferred or well known in positive instances and its absence is in negative ones is called

---

1. aṅga-vaikalye ca tarkābhāsatvaṁ bhavati.

   Mm., p. 38

2. viparītam ato yat syād ekena dvitayena vā /
   viruddhāsiddha-sandigdham aliṅgaṁ kāśyapo ' bravīt //

   Pb., p. 480

proban ensuring validity of inference.[1] Accordingly, if one despairs of finding any set of conditions on the middle term or reason necessary and sufficient to ensure validity of inference in question, the alternative is to list and classify as many as apparent reasons which are not real reason, i.e. which do not produce a valid inference.

Such invalid reason or proban is technically termed as fallacy. According to Gāgābhaṭṭa, the valid knowledge of the counter-correlate (pratiyogin) which prevents as inferential knowledge is called fallacy.[2] This definition of fallacy is on the basis of Neo-Logic style, but Raghunātha breathes it as the defect of reason which is of three kinds.[3] They are unestablished proof, indecision and sublation.

We do not find the discussion on fallacy of reason in the Mīmāṁsāsūtra and Śābarabhāṣya. Kumārila and Prabhākara explain it. Thereafter all the Mīmāṁsakas clearly discuss it. Kumārila admits three types of fallacy. These three types perhaps are based on the threefold classification of the constituents of inference as already mentioned. They are unproved, indecisive and sublator with which Pārthasārthi Miśra and Cinnasvāmin agree. Gāgābhaṭṭa also accepts three fallacies proposed by Kumārila. But Nārāyaṇa Bhaṭṭa admits a fourth type of fallacy named unusual (asādhāraṇa) proposed by Praśastapāda in the name of uncertain (anadhyavasita). Gautama finds five varieties, only one of which can be compared with Kaṇāda's list, e.g. contradictory with other four. Gautama observes a reason is regarded as fallacious when it is indecisive (anaikāntika or savyabhicāra),

---

1. anumeyena sambaddhaṁ prasiddhaṁ ca tadanvite /
tadabhāve ca nāstyeva tal liṅgam anumāpakam //

Pb., p. 478

2. anumiti-kāraṇībhūtābhāva-pratiyogi-yathārtha-jñāna-prakāro hetu-niṣṭha doṣo hetvābhāsaḥ.

Bc., p. 31

3. atra cāsiddhir anekānto bādhakaś ceti traya eva hetu-doṣāḥ.

Pr., p.54(xii.14)

when the reason is intended to establish something only produces doubt in the hearer about the topic (prakaraṇasama), when it needs proof as much as the major term (sadhyasama) and when it is mistimed (kālātīta).[1] However, the fallacies are uncountable, as it is said in Nyāyavārttika.[2] But such division of the fallacy is merely for emperical use.

Of these fallacies Raghunātha and Nārayaṇa Bhaṭṭa at the outset discuss the unproved fallacy which is named aprasiddha, asiddha or sādhyasama, i.e. the unproved middle. The unproved middle is one which is not yet proved, but requires to be proved, like the s or major term. It implies that the unproved is not a proved or an established fact, but an unproved assumption. It occurs when the middle term is wrongly assumed in any of the premises, and so cannot be accepted to have proved the truth of the conclusion. Pārthasārathi classifies it into five, e.g. (1) unproved by nature (svarūpāsiddha), (2) unproved in negative (vyatirekāsiddha), (3) unproved in the minor term (āśrayāsiddha), (4) unproved by distribution (vyāptyasiddha) and (5) unproved in relation (sambanddhāsiddha). Our author Raghunātha and Gāgābhaṭṭa agree with Pārthasārathi. Paṇḍita Cidānanda agrees to such division, but names the fourth one as unproved in portion (bhāgāsiddhi) instead of vyāptyasiddha. Nārāyaṇa Bhaṭṭa believes in the four divisions under the name of svarūpāsiddhi, vyapyatvāsiddhi, āśrayāsiddhi and sambandhāsiddhi. Now we illustrate different types of fallacy as follows : 1 (1) When the very existence of reason or proban is not established or proved it is the fallacy by nature. For example, when one argues, 'Buddha knows virtue and vice because he is omniscient', the h or

1. savyabhicāra-viruddha-prakaraṇasama-sādhyasama-kālātītā hetvābhāsāḥ.

Nd., 1. 2. 4., p. 363

2. dve sahasre dvātriṁśake (2032), asiddhādi-samuccayena ananto bhedaḥ.

Nv., p. 371 (1. 2. 4.)

middle term has no basis, since what is called omniscience is not, so far as the Mīmāṁsakas are concerned, proved anywhere.[1]

(2) When there is no distribution there cannot be anything having distribution.[2] As for example, the hill is fiery because it has blue smoke. Here the blueness does not reside in the middle term, i.e. smoke.

(3) When the middle term has no relation to the subject or pakṣa that is unproved in relation.[3] For example, the fire is inconflagrator (adāhaka) because it is cold.[4] The same is the case with the proposition : sound is transient because it is visible.

Where the absence of the relation is in a part of the subject, it is sometimes named unproved by distribution, since the subject is not distributed.[5]

(4) Where there is no subject the basis is not proved. It is also called unproved sustainer (svāśrayāsiddhi or āśrayāsiddhi). Thus when one argues, 'the golden hill is fiery because it has smokeness in it', the middle term has no basis, since the golden hill is non-existent and is, therefore, merely assumed but not a proved (asiddha) fact.

(5) Besides, Raghunātha admits another type named negative unproved (vyatirekāsiddhi). For example, 'the word 'cow' expresses to possess dewalp & etc. because it has cowness in it'. As

---

1. buddho dharmādharma-bedi sarvajñatvād ityādyā sarvajñatvasya kvacid apyaprasiddheḥ.

Pr.,p.55(xii.15-16)

2. vyāptyabhāve vyapyatvāsiddhaḥ.

Mm., p. 71

3. hetoḥ pakṣa-sambandhābhāve sambandhāsiddhaḥ.

Mm., p. 72

4. agnir adāhakaḥ śītatvāt.

Pr.,p.55(xii.16-17)

5. yasya tu pakṣaikadeśe sambandho nāsti sa bhāgāsiddhaḥ. sa eva pakṣa-vyāptyabhāvād vyāptyasiddha iti ca kvacid ucyate.

Mm., p. 72

being bereft of that which has properties the word cowness is non-existent and is, therefore, merely assumed but not a proved fact.

2. The second fallacy posed by Raghunātha is anekānta or anaikāntika (indecisive), an inconstant middle, i.e. what exists in the counter-subject as well. This is termed as the 'common'. Raghunātha classifies it into two : (1) with deviation and with antiproban. While the former, in the view of the Naiyāyikas, is proper indecisive, as here the middle term is not decisive, the latter corresponds, in spirit, to prakaraṇasama or satpratipakṣa or inferentially contradicted middle.

(1) The savyabhicāra reason or the irregular middle is found to lead to no one single conclusion, but to different divergent conclusions. This fallacy happens when the ostensible middle term violates the common rule of inference, namely, that it must be universally related to the major term, or that the major term must be present in all cases in which the middle is present. The savyabhicāra middle is not uniformly coherent with the major term. It is related to both the existernce and the non-existence of the major term, and is, therefore, also named an anaikāntika or an inconstant coherent of the major term. For instance, sound is eternal because it has immateriality in it. The conclusion of this inference is false. It is because of the fact that the middle term 'immateriality' is not uniformly related to the major 'eternal'. It is related to both immaterial and material.[1]

(2) The fallacy sapratisādhana arises when the middle term, though it is intended to establish something, merely produces doubt about the topic in the hearer . This fallacy arises when the ostensible middle term of an inference is validly contradicted by some other middle term which proves the non-existence of the major term of the first inference. Thus the inference, 'air is invisible because it is substance and has no colour', is validly contradicted by another inference like this, 'air is visible because it is substance and has no touch.' Here the non-existence of visibility (which is the major term of the first inference) is proved by the

1. Pr. p.56(xiii.1-2)

second inference with its middle term having touch as against the first inference with its middle term having no colour.[1]

3 The third fallacy bādhaka (sublator), which is called viruddha (contradictory) middle by the Naiyāyikas, is subdivided under two heads : (1) dharmasvarūpa bādha and (2) tadviśeṣa bādha. Let us take this inference, 'Air is heavy because it is empty'. In this inference the middle term 'empty' is contradictory because it disproves the heaviness of air.' Thus the bādhaka or the contradictory middle is one which disproves the very proposition which it is meant to establish. This arises when the ostensible middle term, instead of proving the existence of the major term in the subject which is intended by it, proves its non-existence therein.

So we find from the above discussion that fallacies of the probans are posed as either threefold or fourfold or fivefold according to the logical devices used. But Nārāyaṇa Bhaṭṭa lays the fallacy down as threefold, fourfold etc. as told by different scholars.[2]

The Naiyāyikas admit bādhita or the non-inferentially contradicted proban. It is the ostensible middle of an inference, the non-existence of whose major is ascertained by means of some other pramāṇa or means of knowledge. This is illustrated by the argument : 'Fire is cold because it is substance.' But the existence of hotness is perceived in fire by our sense of touch and coldness is not felt. Some speak of non-existent as the sixth one. Bhāsarvajña believes in the sixth one named uncertain (anadhyavasita).[3]

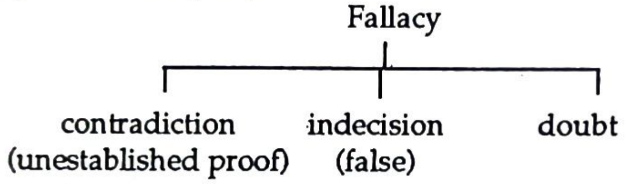
1. Pr.,p.56(xiii. 2-3)
2. tasmāt tredhā caturdhā vā hetvābhāsā vyavasthitāḥ /
pañcadhā tarkikāḥ prāhuḥ ṣoḍhānye tad asaṅgatam //
Mm., p. 79
3. aprayojakaḥ ṣaṣṭha iti kecit. anadhyavasita eva ṣaṣṭha iti bhāsarvajñaḥ.
Mm., p. 79

Prabhākara admits the four fallacies of asādhāraṇa, bādhita, sādhāraṇa and asiddha, while Kumārila's analysis, which accepts anaikāntika and asiddha, is in tune with the Naiyāyikas' view.

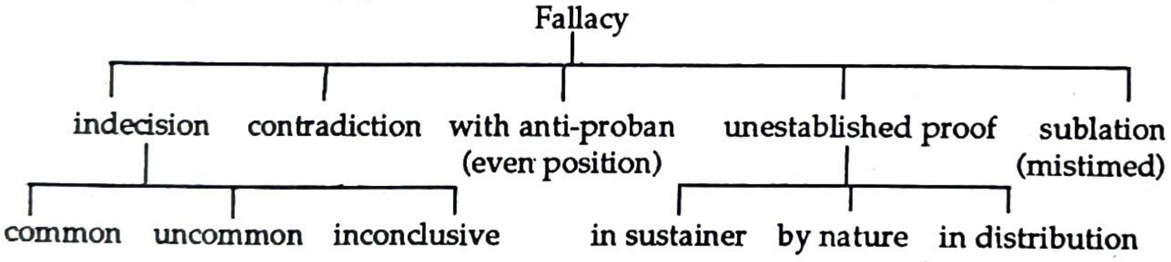
Here it may be referred to the Navyanaiyāyikas accepting a distinct subdivision of indecision named inconclusive reason. This type of fallacy occurs when the reason exists only in the positive instances, so the argument cannot be decisive. For example, 'All objects are denotatives because they are known objects.'. All objects are regarded as the minor term and there is no proof of the negative instance so the inferential knowledge does not occur.[1]

The chart of classification of the fallacy is given as follows :

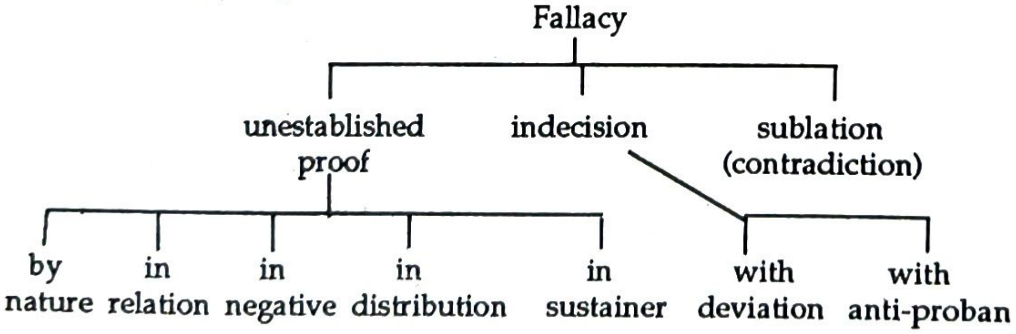
I. Aaccording to the Vaiśeṣikas :—



II. According tothe Naiyāyikas :—



III. According to Raghunātha :—



1. sarvam abhidheyaṁ prameyatvād ityādau sarvasyaiva pakṣatvāt sāmānādhikaraṇya-graha-sthalāntarābhāvān nānumitiḥ.

Nmv., pp. 345-346

6. Others' View Regarding Inference

Here we discard the Cārvākas' refutation of inference and say in a nut-shell what has not been yet uttered. The Cārvākas deny the validity of inference. But it is not agreeable. They can make others understand their views of perception only through inference or other means of knowledge but not through perception. Other people's thought cannot be perceived but is inferred through its effect such as the function of their body and words. Because thoughts and ideas not being material objects, cannot be perceived, they can be either inferred or apprehended by verbal testimony. So the self-refuted Cārvākas' position is sheer nonsense and it is established that inference has a validity as well.

The Prābhākaras believe that inference involves a previous knowledge of the common relation and refers to things already known. Kumārila makes novelty, a necessary character of inference. The object of the inferential knowledge is something which is already known, i.e. the subject as qualified by the predicate, the hill as having fire in the typical example. It is also true that the smoke is seen and the perception of smoke carries with it the general idea of fire as related to the smoke. The object of interential knowledge is of two kinds : One which has its specific character experienced with sense organs, as the inference of fire from smoke, and the one which has its specific character unperceived, as the inference of the burning capacity of fire, or that of sun's motion, as told before.

CHAPTER—VII

AUTHORITY

1. Definition of Authority

Either in common parlance or the vedic sentence, every assertion we make must be in some way testable. The knowledge arising out of the empirical and the vedic sentences must make some difference to our perceptual and inferential ones. Thus we are led into another criterion or means of knowledge called verbal testimony. Among the six means of knowledge traditionally accepted by the Bhāṭṭas, the priority in terms of inference is clearly with verbal testimony, which, for the Advaitins, mainly means scripture (śruti).

The verbal testimony is also called verbal authority. The sentences we hear or read are nearly infinite in number, and many of them would require years of investigation before their validity would be ascertained. So we take on authority the vast majority of the claims to validity that comes in our way, otherwise our empirical usages are not possible. Such is the case with scripture. The Mīmāṁsā aims at the assertion of the nature of scriptural usages and hence it pays greatest attention to the means of knowledge. Because it has to defend and exculpate the authority of the veda. The fourth means in the Naiyāyikas' list, as it is postulated by Gautama, is explained as being constituted by the teaching or assertion of a trustworthy person (āpta).[1] When through words which are known, there occurs the memory of the meaning of words, the knowledge of the sense of a sentence, which is not contact, is called verbal testimony or knowledge through authority.[2] The authority is not restricted to noble men. A decoit robs a traveller of all his belongings and then suggests him the exact road to follow. In that case the decoit is an āpta or authority. So the meaning of the sentence is grasped by the authority.

---

1. āptopadeśaḥ śabdaḥ. Nd., 1. 1. 7. p. 173
2. tatra tāvat padair jñātaiḥ padārtha-smaraṇe kṛte /
   asannikṛṣṭa-vākyārtha-jñānaṁ śābdam itīryate // Mm., p. 93

2. Adherents and Antagonists of Authority

Although the structuralists in philology try to study langauge without meaning, the importance of meaning has been recognised since time immemorial. In the Ṛgveda meaning is treated as the essence of speech, and the speech without meaning has been called 'the tree without fruits and flowers'.[1] Ancient oriental scholars like Kātyāyana, Patañjali and the Mīmāṁsakas regard the relation of word and meaning as eternal. But the Naiyāyikas oppose it. They argue : Were the words eternal, one word would have meant one and the same in all the languages, there would have been no semantic change, and men would not have felt any necessity of learning words. Inspite of divergence of views between the Naiyāyikas and the Mimāṁsakas, they are in conformity with authority or verbal testimony. They agree that a definite relation of word and its meaning is to be validly determined by verbal testimony and according to both of them the verbal testimony is regarded as an additional means of knowledge. So the grammarians like Kātyāyana and Patañjali and the Mīmāṁsakas and the Naiyāyikas are known as the supporters of autority. But the Vaiśeṣikas and the Buddhists are antagonistic to them. The Vaiśeṣikas do not recognise authority as an independent means of knowledge. The Buddhist logicians join hands with the Vaiśeṣikas in refuting authority and finally include it under inference.[2] They do not believe in objects which are neither perceived nor inferred. Authority, according to the Bhāṭṭas and the Naiyāyikas, consists in the assertion of a trustworthy man and a trustworthy man is one who is free from defects, knows the truth and speaks it. The state of being free from defects is called

---

1. vācaṃ śuśruvå aphalām apuṣpām/

Ṛv., 10. 71. 5

2. (a) vaiśeṣikāḥ śabdam anumāna evāntarbhāvayanti.

Pr., p.63(xiii.14)

(b) vaiśeṣikās tu śabdo' numānāntargataḥ.

Bc., p. 48

trustworthiness. This state refers to a particular state of mind which is quite difficult to find.

(i) Vaiśeṣikas' View Regarding Authority

The Vaiśeṣikas include authority within inference. Praśastapāda says that verbal authority and other sources of knowledge belong to inference because these sources involve invariable coherence with a perception free from doubt.[1] Śrīdhara adds that coherence has been shown by a trustworthy person, we can ever after infer that the word has that meaning by remembering the coherence. There is no natural relation between word and its object, i.e. the meaning of the words is but conventional in origin. Even the words in the vedas get their meanings through the intention of the person who composed them. However, verbal testimony is an inference because we understand the meaning only through coherence, as smoke indicates fire in the hill.[2] Vyomaśiva is to suggest that Praśastapāda's statement regarding authority is not to be unambiguously favourable to the inclusion of authority under inference. Vyomaśiva also admits that the more obvious reading that verbal testimony should be considered as a kind of inference is also possible. However, the Vaiśeṣikas do not accept the verbal testimony as an independent source of knowledge although they agree with the Naiyāyikas and the Bhāṭṭas on the validity of authority, but it is achieved by inference.

(ii) Buddhists' View Regarding Authority

The Buddhists say : Verbal authority may be accepted as an independent means of knowledge if it agrees with the external object without any other relation. There is no relation of a word

1. śabdādīnām apyanumāne' ntarbhāvaḥ, samāna-vidhitvāt. yathā prasiddha-samayasyāsandigdha-liṅga-darśana-prasiddhyanusmaraṇābhyām atīndriye' arthe bhavatyanumānam evaṁ śabdādibhyo 'pīti.

   Pb., p. 512

2. śabdo 'numānaṁ vyāpti-balenārtha-pratipādakatvād dhūmavat.

   Nk., p. 512

and an external object referring to it. If there were a relation between them, it would be either identity (tādātmya) or causality (tadutpatti). Of these a relation of identity cannot be discerned between a word and its object because the two appear as quite distinct from each other. A relation of identity is termed oneness or unity, and if oneness is to be accepted in two apparently distinct objects, a cow and a horse would be one. But it is not possible. Nor there is any relation of causality between a word and an object meant, since there neither a positive relation of agreement (anvaya) nor a negative relation of difference (vyatireka) is understood between them because we see that a pot is produced out of a lump of clay, a stick, water, a potter and a wheel without the operation of words. A word may be used by the mere will of a person even in the absence of external object.

If it is asserted that there is a different kind of relation apart from identity and causality between a word and an external object, it would follow that a man can grasp the definite meaning of a word by simply uttering it without knowing the significance by virtue of the natural capacity, just as jar is apprehended when it is illuminated by a lamp. But this does not happen, for a stranger recently coming from a distant land does not grasp any meaning from the word vahni (fire) when he hears it for the first time. It may be contended that a word denotes an object when the denotation or signification (saṁketa) is known. This contention is untenable because it cannot be upheld by any reason, for any signification can be applied to any object, and accordingly we cannot know if there is another relation apart from identity and causality. It may be asked how this relation is relaled with the word and its meaning. If it is responded that this link is related by a third one, it may be asked by what link the third is related with these. If it is related with the fourth one, the same question may be posed with regard to the fourth one. In this way there will be the fallacy of infinite regress. After our examination we do not find any justification for the settlement of a relation betwen a word and an object meant. It cannot be contended that a word with a natural capacity of signification never diverges from the object denoted by it, for if a word such as pot signifies by nature an object with a

conch-shaped neck, capable of containing water, it cannot signify a horse and some other things which depend on another denotation and the particular will of the speaker.

It can also not be affirmed that assertion of a worthy man is a means of valid knowledge, since worthiness cannot be settled. The state of being devoid of defect is called worthiness. A worthy man is one who never speaks a lie, but it is quite difficult to find such a man. Moreover, a really passionate person behaves as if he is a dispassionate one. According to the Naiyāyikas and the Bhāṭṭas, a trustworthy man has a definite and subtle acquaintance of what is to be uttered and an intention to speak it out, sympathy or kindliness (kāruṇya) and sound sense organs. The Naiyāyikas believe that a vedic seer is a trustworthy man and his assertion is a pramāṇa, as told previously. The Buddhists do not accept the validity of the vedas and do not believe in the vedic assertion of a seer. The vedas deal with otherworldly objects like heaven and hell, e.g. the performance of Agnihotra sacrifice will lead a person to paradise. The Buddhists rely on objects which are either perceived or inferred. So they do not admit the validity of authority. According to them authority is not an independent means of knowledge, but a kind of inference.[1]

3. Establishment and Nature of Authority

The Mīmāṁsakas along with the Naiyāyikas establish the verbal testimony or authority as an independent means of knowledge. Bhāsarvajña raises objection against the antagonists' view and regards verbal authority as a separate source of knowledge. He says that since there is no invariable connection between word and object, we do not say that authority is only a form of inference as the Vaiśeṣikas do. Verbal authority is actually an independent means of knowledge like perception and

1. bauddhās tu padārtha-bodham api padānyanumāna-vidhayā janayanti.

Pr.,p.65(xiv.2)

inference. Just as the eye reveals an object with the assistance of light etc., so also the word breathes its object aided by the intimation (saṁketa), that is, the memory of our previous learning of the meaning of the word. The vedic scriptures are claimed by the Naiyāyikas as composed by the Omniscient and, therefore, it is established that they are without mistake or fault. But the Mīmāṁsakas hold that the vedas are eternal and without any author. They also affirm that the Mīmamsā's aim at asserting the nature of dharma is not corporeal thing and so it cannot be known through the sense organs. Percetion, inference and such other means of knowledge do not keep on the issues like the attainment of the paradise by the performance of Agnihotra sacrifice. This knowledge is received only from the vedas through authority.

Authority is of two kinds, namely personal or human and impersonal or transhuman. The former consists in the written or spoken statement of some trustworthy man. Such a man is one who has direct knowledge of the object and is both desirous and capable of speaking that. The Mīmāṁsakas state that it is the verbal knowledge which is brought about from the known words through the operation of the meaning of the words. The instrument of such a knowledge is named as verbal testimony or merely testimony or authority in philosophical term and hence, the verbal knowledge is an indirect one.[1]

Vātsyāyana states that authority need not be sages, and may even be barbarian as referred to previously. Using the term mleccha (= barbarian or outcaste) Vācaspati holds that an

1. (a) śāstraṁ (= śābdaṁ jñānaṁ) śabda-vijñānāt asannikṛṣṭe 'rthe vijñānam.

Mb., p. 12 (1.1.5)

(b) vijñātācchabdāt padārtha-bodha-dvāreṇa yad vākyārtha-jñānaṁ tacchābdam iti vṛttikārānuyāyinaḥ.

Pr.,p.60(xiii.8-9)

(c) śabda-jñāna-sāpekṣād atmanaḥ sannikarṣād asannikṛṣṭ-ārthaviṣayaṁ jñānaṁ tacchāstraṁ nāma pramāṇam.

Tr., p. 22

authority need not even be morally worthy : 'A barbarian, after he has taken everything traveller has, may provide accurate information about the way to the next town.[1] The Naiyāyikas unlike the Vedantists do nto restrict authority to the scriptural sort. Such is the case with the Bhāṭṭas. It is because of the fact that a sentence or statement is not by itself enough to give us any knowledge of things. Nor again does the mere perception of the words of a sentence lead to any knowledge concerning the object. So, whereas in inference the coherence is natural and lawful, in verbal authority the coherence is based on man-made conventions. It is only when somebody perceives the words and understands their meanings he acquires any knowledge from a verbal statement. Hence when the validity of verbal knowledge depends on its being based on the statement of a trustworthy man, its possibility depends on the understanding of the meaning of that statement. Vācaspati argues that in inference the coherence must pertain to both of the things which can be observed, while verbal authority depends on a relation denotation of which may well relate a word with a type of object never perceived or even imperceptible.[2] Jayanta has a terse reason to prove why verbal authority is not inference : Authority operates through single words alone, while inference requires whole sentences for its operation. Inference can neither establish that a word has the capacity to convey a meaning nor that the word does in fact convey the meaning. Kumārila also expresses that there arises a knowledge without coherence in the meaning of sentence out of the sense of words. And, therefore, it is a separate knowledge like

---

1. mlecchā api hi pratipatham avasthitāḥ panthānām apahṛtasarvasvāḥ mārgākhyāne hetu-darśana-śunyā bhavantyāptāḥ.

Nvt., p. 174

2. pratyāyanāṅgānvaya-vyatireka-jñānaṁ tu anyādṛśaṁ śabde anyādṛśaṁ tvanumāne. taddhi pakṣa-dharmatāpekṣam anumāne śabde tu tadanapekṣam.

Nvt., p. 535 (2.3.52)

perception.[1] Hence authority, as a means of valid knowledge, consists in understanding the meaning of the assertion of a trustworthy man and it is an independent source of knowledge.

The Prābhākaras accept only the validity of transhuman authority but not human because there is possibility of infinite defect in human authority. The Prābhākaras, like Vaiśeṣikas, believe that the statement of a non-vedic authority produces knowledge through inference based on the reliability of the authority.[2] In response to this issue the Bhāṭṭas along with the Naiyāyikas offer a significant reply. It asserts that the validity of every knowledge is assured by the conditions which create that knowledge, so that the knowlege imparted by authority, like every other knowledge, carries with itself such assurance of its own validity.

A series of words like the sense organs etc. expressing its own sense is capable to be regarded as authority. The intention is to grasp it by itself, there is no need to take inference. Here the composition of a trustworthy man is said to be the proban. Trustworthiness is considered to be the absence of delusion etc. If there is a bit of delusion, it is to be discarded only after the knowledge of the meaning of the sentence. However, verbal knowledge arises from the last word of a sentence, assisted by the memory associated with the preceding words of the sentence. Denotation is present in it, but not in the middle term like smoke. Hence, so far as we are concerned verbal authority is distinct from

---

1. (a) vākyam anavagata-sambandham eva vākyārtham avagamayitum alam ... anumānan tu vākyārtha-viṣayam.

Nm., (I) p. 140

(b) vākyārthe tu padārthebhyaḥ sambandhānubhavād ṛte /
buddhir utpadyate tena bhinnāsāvakṣa-buddhivat //

Śv. p. 307

2. laukika-vākyaṁ svayaṁ pramāṇa-kotiṁ nāvagāhate apitu anumāna-vidhayā asya prāmāṇyaṁ gṛhyate.

Tsr.

inference.[1] .According to the adherents of the verbal testimony (śabdaprāmāṇyavādins) the meaning of a sentence results from our remembrance of the earlier words' meaning. This happens until the last word where through accumulative memory (samuhālambanasmṛti) a simultaneous awareness concerning the meaning of the accumulation arises. This awareness is termed as verbal apprehension or knowledge of the statement (śābdabodha or vakyārthajñāna).[2] The adherents of the Vṛttikāra opine that verbal knowledge is that which is the meaning of the statement arising out of the known words by the function of the apprehension of the sense of the words.[3] Kumārila observes that the special instrument of the verbal knowledge is word. The Naiyāyikas hold that verbal knowledge is made possible by the purport (tātparya) or intention of the speaker or writer. The purport is emerged from the component words which are an accumulation of letters making use of verbal elements such as sounds, words and phrases, which are construed, arranged, chained in certain ways to make statement. Statement or sentence, as the grammarians observe, is a combination of inflected words expressing a complete meaning. But according to the philosophers like the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas, a combination of words or anything else having capability to express the meaning of the object in a complete sense

---

1. pūrva-saṁskāra–yuktāntya-varṇa-vākyādi-kalpanā /
vivakṣādi ca dhūmādau nāstītyetena bhinnatā //

Śv. p. 290

2. pūrva-pūrva varṇānām anubhava-janita-sṁskāra-sadhrīcināntya-varṇānubhavo bhavati. tenaiva cāntya-varṇānubhava-rūpodbodhakena sakala-varṇa-viṣayaka-smṛtir jāyata. tena smṛtyātmaka-pada-jñānena artha-dhī-sahakāreṇa eka-padārthe 'apara-padārtha-bodha-rūpaḥ śābda-bodho jāyate.

Prof. M. K. Tarkatarkatīrtha

3. vijñātācchabdāt padārtha-bodha-dvāreṇa yad vākyārtha-jñānaṁ tacchābdam.

Pr.,p.60(xiii.8)

makes a statement.[1] It is implied from Jayanta's tātparya-śaktyanvitapratīti,[2] the phrase, says that verbal understanding is possible by the purport of the component words, which combine to relate them together to form the statement and generate the verbal understanding.

A verbal statement is valid when it comes from a man who knows the truth and speaks or writes the truth about anything for the guidance of others. But it is a matter of common observation that a statement is not by itself enough to provide us with any knowledge of the object. Nor again does the perception only of the words of a sentence or statement lead to any knowledge about the object. It is only when someone perceives the words and understands their meanings that he grasps any knowledge from a verbal statement. So while the validity of verbal knowledge depends on its being based on the statement of a trustworthy man, its possibility depends on the understanding of the meaning of that statement. Authority, therefore, as a source of knowledge, consists in understanding the meaning of the statement of a trustworthy man. If we tried to discover for ourselves whether every statement like 'one desirous of paradise has to perform Aśvamedha sacrifice' is true, whether there is anything that makes one to get paradise — it would not be possible in a lifetime. We might prefer to be able to investigate all such thing for ourselves, but we cannot. Therefore, as a practical expedient, we usually take either the trustworthy man's word for what he says or the scripture.

4. Function of Word

From the preceding discussion it seems that the scholars assert that being desisted from their function after expressing their

---

1. (a) pada-samūho vākyam artha-parisamāptau.
Nb., p. 545 (2. 1. 55)

(b) varṇa-rāśiḥ-krama-vyaktaḥ padam ityabhidhīyate
Nm., (I). p. 188

2. Nm., (I) p. 372.

respective meaning, the words, of which meaning is known, accomplish the meaning of statement.[1] It is explicitly clear that the word is a unit of statement, and so it is imperative to state what the word is and in the statement what type of function it operates.

The word named pada, as grammarians state, technically means an inflected word or the stem of a noun in the middle cases and before some taddhitas.[2] But the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas opine that sound having capability to express the meanaing of the object is termed as word or pada.[3] The function of such a word is associated with its meaning as well. A statement, as we are concerned, is a cluster of words or padas arranged and chained in a certain way. A word, again, is a group of letters arranged in a settled order to express meaning. It is that which expresses the meaning is called the function of word (padakriyā). Here it may be noted that sometimes a mere word is loosely regarded as pada.

The function of pada, according to the Naiyāyikas, is twofold, namely (i) primary and (ii) secondary. To this twofold division the Mīmāṁsakas add the third named gauṇī. The primary is named denotative (abhidhā), śakti or saṅketa, the secondary implicative (lakṣaṇā) and the third is called metaphorical (gauṇī).

Though the Naiyāyikas hold that the two terms, denotative and implicative, are not applicable in describing the meaning of sentences, 'sentences' is to be understood as an expression arising from a combination of words, as already told, the Mīmāṁsakas

1. padāni hi svāṁ svam artham abhidhāya nivṛtta-vyāpārāṇy-athedanīm arthā avagatā vakyārthaṁ sampādayanti.

Nm., (I) p. 365

2. suptiṅantaṁ padam; kṛttaddhita-samāsāś ca.

Pān., 1.4., 14-15

3. saṁhatyartham abhidadhati vakyam ekārthaḥ pada-samūho vākyam iti vākya-vidaḥ (= mīmāṁsakāḥ).

Nm., (I) p. 366

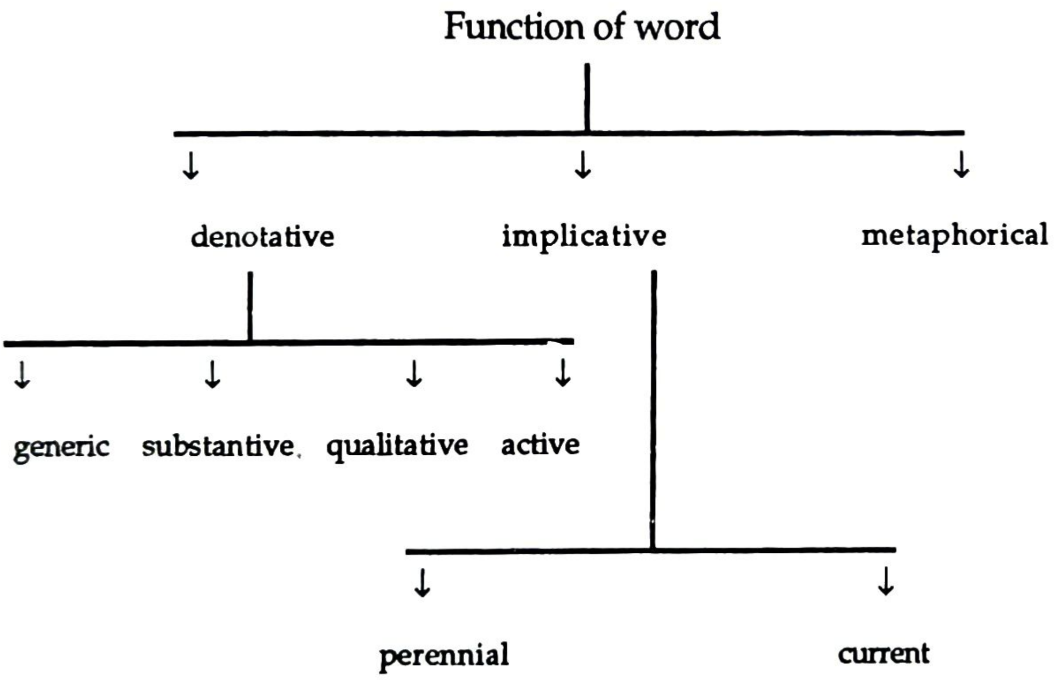
believe that the implicative is accepted even in the sentence. It is the primary meaning that expresses denotation (vācya) and the secondary one stands for implied meaniang or connotation (gamya) when primary meaning is disturbed. Hence the latter is implied indication or suggestion. But the primary is one which arises out of understanding of a word without interrupting it.[1] According to Raghunātha along with other Bhāṭṭas, it is called denotative which is the cause of understanding the primary meaning and the basic function of word.[2] Kumārila states that the awareness connected with the denotation is called implicative.[3] Gāgābhaṭṭa merely construes it in his Bhāṭṭacintāmaṇi in other phrase as our author does in the Pramāṇaratna. According to Raghunātha the implicative represents either the self-revealing meaning or the self-suggesting meaning.[4] The example of the first is, 'the umbrella-bearers are going', and that of the latter is, 'the cow-herd lives in the Ganges'. Kumārila points out that the metaphorical is the function of word, which operates through indicated attributes implied upon the denotative word.[5] Such is the case in defining the implicative and the metaphorical by Raghunātha. This distinction between implicative and the metaphorical is made clear by Kumārila and Raghunātha. Gāgābhaṭṭa says the same but in Neo-Logician term. Besides, the author of Pramāṇa-ratna explains why an additional function of word named metaphorical is acceptable. However, Raghunātha classifies the

---

1. avyavadhānena śabda-janya-pratītyanukūlā vṛttiḥ śaktiḥ.
Bc., p. 46
2. mukhyārtha-pratipatti-hetuḥ pada-vyāpāro 'abhidhā.
Pr.,p.71(xiv.6-7)
3. abhidheyāvinā-bhūta-pratītir lakṣaṇeṣyate.
Tv., 1. 4. 22., p. 318
4. lakṣaṇā sva-śakyopaṣthitiḥ sva-jñāpyopasithir vā vakye 'pi lakṣanā-svīkārāt.
Pr.,p.67(xv.7-8)
5. lakṣyamāṇa-guṇair yogād vṛtter iṣṭā tu gaunatā.
Tv., 1. 4. 12.

implicative under two heads, namely perennial and current. On basis of genus, substance, quality and action the denotative may be classified under four heads.

The chart of classification of the function of word is to be shown as follows :



5. Logical Structure of a Sentence

Authority, as we have seen, gives us knowledge about certain things through the understanding of the meaning of sentence, either spoken or written by some authoritative person. The knowledge deduced from the vedic statement is also authorative but it is not connected with human being or Supreme Bliss. But any single word of a sentence cannot imply the complete sense. A sentence, as it is told, is a combination of words possessing a certain meaning. Any combination of words does not make a significant sentence. Hence Gāgābhaṭṭa accepts the Nyāya dictum. According to this dictum, words mutually having the link of expectation, semantically

suitability and contiguity express their meaning.[1] These three attributes, namely, (1) expectancy (ākāṇkṣā), suitability or compatibility (yogyatā) and contiguity (āsatti) are regarded as auxiliary causes for the verbal knowledge. To these attributes some Logicians add the fourth one named purport to make a sentence. We find that according to this theory a sentence must satisfy three or four conditions.

A word is that which has a settled relation with some objects, as its remembrance, whenever it is heard or read, it refers to an object. The capacity of words to mean their respective objects is named potency (śakti), operation (vṛtti) or function (kriyā). It is the potency of word which is the relation of word with the meaning of that word meant.[2] The potency is said to be due to the will of God.[3] However, the ancient Naiyāyikas hold that a word has a definite and an unalterable relation with certain things only, or that this word always means this object and not others. It is ultimately due to God who is the ground and reason of all the order and uniformity that we find in the word. But the Neo-Naiyāyikas argue that a certain intention or purport is the potency but it is not the intention of God.[4]

---

1. yad yad ākāṅkṣitaṁ yogyaṁ sannidhānaṁ prapadyate /
tena tenānvitaḥ svārthaḥ padair evāvagamyate //

Bc., p. 53

2. śaktiś ca padena saha padārthasya sambandhaḥ.

Nmv., p. 358

3. sā (= śaktiḥ) cāsmācchabdād ayam artho boddhavya itīś-varecchārūpā.

Nmv., p. 358

4. navyās tu īśvarecchā na śaktiḥ kintvicchaiva.

Nmv., p. 359

It is said that expectancy, compatibility and contiguity have been regarded as accessory causes in verbal understanding.[1] These three are the conditions to be fulfilled in order to express an intelligible statement.

(i) **Expectancy**

The words must be such that the expectancy set up by each are satisfied by the others. By expectancy is meant those words of a sentence by which they expect or imply one another.[2] Generally speaking, a word like 'cow', 'horse', 'man', 'elephant' cannot by itself convey a complete meaning. It has to be brought into relation with other words in order to breathe a full judgment.[3] When one hears the word 'bring', he at once asks : 'What' ? The verb 'bring' requires some other words denoting some object or objects, e.g. 'the cow'. So expectancy is this mutual need that the words of a statement have for one another in order to breathe a complete sense.[4] This need or requirement is called ākāṅkṣā or mutual expectancy, by appeal to which strings of words which do not constitute syntactically well-formed expressions are excluded from class of statements.

---

1. (a) atrākāṅkṣā ca yogyatvaṁ sannidhiś ceti tattrayam /
vākyārthāvagame sarvaiḥ kāraṇatvena kalpyate //

Mm., p. 100

(b) tatra vākyenānvayānubhava-janane ākāṅkṣā-yogyatāsatti-jñanaṁa sahakāri.

Bc., p. 50

2. yat-padena vinā yasyānanubhāvakatā bhavet /
ākāṅkṣā ......

Kā., p. 421

3. gaur aśvaḥ puruṣo hastītyākāṅkṣā-rahiteṣviha /
anvayādarśanāt tāvad ākāṅkṣā parigṛhyate //

Mm., p. 101

4. tatra padārthānāṁ paraspara-jijñāsā-viṣayatva-yogyatvam ākāṅkṣā.

Vp., p. 80

(ii) Compatibility

The second condition of the combination of words in a statement is their mutual or semantical fitness, and in short, compatibility. It is also called suitability. A string of words may be syntactically well-formed and may not constitute a meaningful statement. It requires compatibility. It consists in the absence of contradiction in the relation of objects denoted by a statement.[1] In other words, the relation of one meaning with the meaning of other word or words is called compatibility.[2] So when the meaning of a statement is not contradicted, there is compatibility between its constituent words. The statement 'moisten with fire' is faulty of unfitness, since there is a contradiction between 'fire' and 'moistening', and so in this case there is no verbal understanding.[3] Nārāyaṇa also states that compatibility has to be accepted.[4]

(iii) Contiguity

Contiguity is the third condition of verbal knowledge. It consists in the juxtaposition or proximity between the different words of statement,[5] and it merely requires that there is no great gap between the uttering or writing together of the words making up the statement. Spoken words cannot make a statement when separated by long interval of time. Similarly, written words cannot form a statement when they are separated by long intervals of space. Thus absence of contiguity is of

---

1. yogyatā ca tātparya-viṣayībhūta-saṁsargābādhaḥ.
Vp., pp. 84-86
2. eka-padārthe 'para-padārtha-sambandho yogyatety-arthaḥ. Nmv., p. 420
3. vahninā siñcatītyādau seke vahni-karaṇaka-tvābhāvarūpāyogyatā-niścayena pratibandhān na śābda-bodhaḥ. Nmv., p. 420
4. agninā siñcatītyadāvayogyānām ananvayāt / yogyatāpi parigrāhyā ...... Mm., p. 101
5. (a) śabdhaiḥ sannihitatvena bodhitatvaṁ hi padārthā-nāṁ sannidhir ityucyate. Mm., p. 101
(b) āsatiś tu avyavadhānenānvaya-pratiyogyupasthitiḥ
Bc., p. 52

two kinds, not being near and not being signified by words.[1] The words 'bring — a — cow' will not construct a statement when the utterence spreads over several days or writing takes several pages, even though they have the first two requirements, expectancy and compatibility.[2] Hence now we conclude that contiguity is understanding the meaning created by words without interruption.

(iv) Purport

Some later Naiyāyikas along with pseudo-Mīmāṁsakas like Gāgābhaṭṭa adds a fourth requirement, that a string of words must be uttered with intent to communicate a propostion, and that it is the nature of this intention or purport which unequivocally identifies the meanings of the constituent words. Thus when a man is asked to bring a 'bat', he is confused to understand whether he is told to bring a particular kind of small mouse-like animal or a shaped wooden implement, for the word means both. This is to be ascertained only if we know the intention of the speaker.[3] the same is the case with saindhavam ānaya in Sanskrit. In Sanskrit saindhava means 'horse' or 'salt'. So the understanding of a statement depends on the understanding of its intended meaning. The indication is, as the Mīmāṁsakas state, the efficacy that indicates the relevant knowledge. But some Bhāṭṭas deny intention as a separate cause to produce verbal understanding.

The absence of syntactical relation of horse is due merely to the fact that the sentence has no intention with reference to horse, not because it is not apprehended through a word. Even

---

1. ataḥ sannihitatvābhāvāt śabda-bodhitatvābhāvāc ca dvedhā sannidhyabhāvo bhavati. Mm., p. 101

2. evamı ekiakiśaḥ prahare prahare 'sahoccāritāni gām anayetyādi-padāni na vākyam. satyām api parasparākaṅkṣāyāṁ satyām api parasparānvaya-yogyatāyāṁ paraspara-sānnidhyabhāvāt. Tb., p. 48

3. (a) na ca prakaraṇādikam eva tacchābda-bodhe hetuḥ... hetutve gauravāt. Bc., p. 52

(b) tātparyākhyaṁ vṛttim āhuḥ padārthānvaya-bodhane / Sd., II. p. 63

in cases like, 'one should moisten with fire', the absence of syntactical relation may be due to want of intention and so there would not be any intention, and non-acceptance of compatibility. Hence in making out syntactical relation, the intention is not in itself a cause.[1] One who accepts purtort as an independent cause for verbal understanding, holds that in the case of ordinary sentences employed by us, we can ascertain their intention from the context in which they are employed. Context is the accumulation of the text or the subject. In case of the understanding the hymns of the vedas we are to take the assistance of the logical rules of interpretation systematised by the Mīmāṁsakas.[2]

6. Classification of Authority

As it is previously told that there are two kinds of authority, human and transhuman. This division is made by the Mīmāṁsakas, whereas Gautama classifies verbal testimony under the name of seen object and unseen object. Human and transhuman may be consisted in Gautama's classification of authority. The human authority is the statement of reliable person and the transhuman represents the vedic statement. Both of this division are again subdivided into two, namely revealed and prescriptive. Authority may either give information as to the existence of objects or give directions for the performance of some action. The former consists in revealed and the latter denotes the prescriptive. The prescriptive again can be brought under two heads, namely instructive and exemplary. The instruction runs like this, 'Do this in this way'. As for human example, 'Ravi is fed śālī rice with ghee and milk-porridge.' The transhuman example is, 'create paradise by the

1. tasmād anvaya-siddhau tātparyaṁ na svayaṁ kvacid dhetuh.

   Mm., p. 102

2. tac ca tātparyaṁ vede mīmāṁsā-pariśodhita-nyāyād evāvadhāryate. loke tu prakaraṇādinā.

   Vp., p. 100

Darśapūrnamāsa sacrifices by obeying the process of the prayāja, avaghāta[1] and the like. The exemplary is meant, 'Do this like this.' As for human instance, 'Sutapā is to be fed in the similar way as Ravi is. The transhuman instance is, 'Rouse divine splendour by the solar sacrifice as by Āgneya.' The instruction is of many-facet due to the hymn, the mark etc. This instruction causes the understanding of the classification, viniyoga, procedure and difference as well. The impersonal or transhuman authority is, as Raghunātha observes, either perceptible or inferable. The instance of the former is hymn, while that of the latter are the statements of the appointmental accomplishable through the marks etc., statement which conjoins is imagined out of the meaning etc.[2]

The Mīmāṁsakas are interested primarily in the transhuman authority of the vedas and that is because the vedas give directions for performing the sacrifical rites. The vedas are eternal, since the words of which they are composed are eternal. The relation of word and its meaning is natural and not produced by convention.

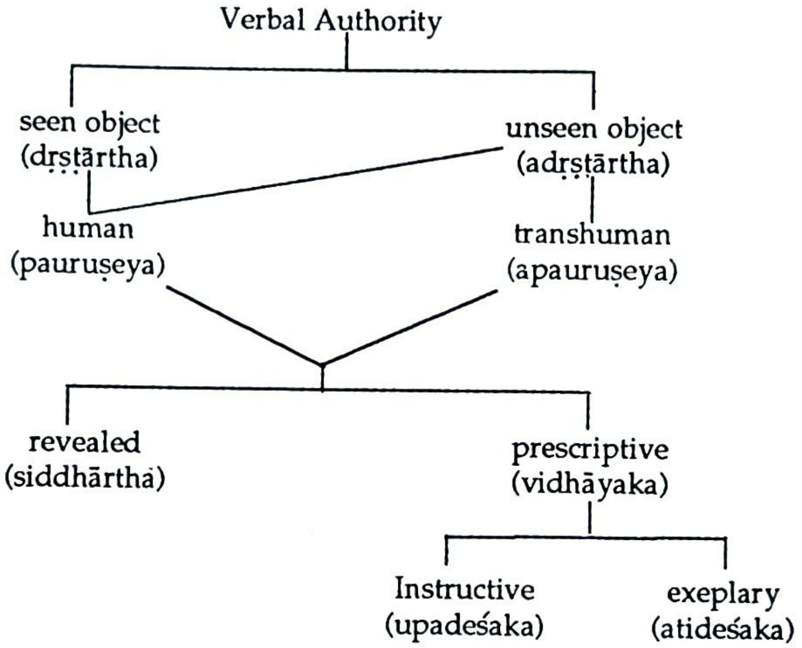
In addition to the transhuman vedic authority, the statement of reliable man also is accepted by the Bhāṭṭas as a valid source of knowledge while the knowledge that human authority may impart to us can be sometimes gained otherwise by perception, inference etc. and is itself based on such previous knowledge. The knowledge derived from the vedas is neither obtained otherwise nor dependent on any previous knowledge.

1. prayāja is a principal ceremony or sacrifice, and avaghāta is meant threshing corn by bruising it with a wooden pestle in a mortar of the same material.

2. apauruṣeyaṁ ca kiñcit pratyakṣam eva yathā mantraḥ, kiñcid anumeyam api yathā liṅgādikalpyaṁ viniyojakam arthādi-kalpyaṁ ca krama-bodhakaṁ ... vākyaṁ ca.

Pr.,pp.74,75(xv.14-15)

Now we depict a diagram of classification of verbal authority as follows :



CHAPTER — VIII

COMPARISON

1. Etymological Meaning of Comparison

Comparison is termed upamāna. The word upamāna has been variously translated as comparison, analogy, identification, knowledge by similarity and knowledge by assimilation. But its derivative meaning (upa √ ma + lyuṭ) suggests that comparison is its proper substitute. It is the knowledge gained by comparison.

2. Different views on the Nature of Comparison

The Naiyāyikas, the Mīmāṁsakas and the Advaita Vedāntins accept comparison as an independent or additional source of knowledge. However, the Nyāya account of comparison fundamentally differs from that of the Mīmāṁsakas and the Advaitins. The Cārvākas contend that comparison is not a source if knowledge at all, since it cannot give us any true knowledge about the denotation of words as maintained by the Naiyāyikas or Mīmāṁsakas. Though the Buddhist logicians recognise it as a form of valid knowledge, they do not admit it to be an independent means of knowledge, but include it within perception or verbal authority[1], while the Vaiśeṣikas reduce it to inference, and so also the Sāṁkhya system explains comparison as a form of inference, and therefore, neither accept it as a distinct type of knowledge nor as an independent way of knowing. The Nyāya and the Mīmāṁsā system hold that comparison consists in the perception of similarity by one who has heard an application (atideśavākya). But, according to the opponents, this view is wrong because in the stock example, the wild cow called gayal is

---

1. bhuyas tu sārūpyaṁ gavā gavayasya ityevaṁ pratipadyate,
 tasmān nopamānaṁ pratyakṣāgamābhyāṁ bhidyata iti.
 gavā gavaya-sādṛśyaṁ pratipadyate gavaya-sattāṁ vetti,
 aho pramāṇābhijñatā bhadantasya.

Nv., pp. 172-173 (1.1.6)

known through perception and similarity is remembered. Thus it is either a case of perception or a case of memory which is a form of invalid knowledge. It is not an additional source of knowledge. The Jainas reduce comparison to recognition (pratyabhijñā). According to them recognition is a kind of synthetic judgment of perception and remembrance. As for instance, 'the cow is like the gayal'. This is the example of judgment arising out of similarity.[1] But the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas believe that comparison is a distinct means of knowledge.

3. Nature of Comparison

When we see a certain object and recall another, the knowledge that we have of the similarity of the recalled object to the seen one is said to be due to the comparison.[2] So knowledge of similarity is due to comparison. The stock case of the knowledge of comparison arises when a country man who has seen a cow is told by a forest-born man that in the forest there is an animal called gayal which is similar to cow he is acquainted with. Sure enough, when travelling in the forest, he comes across a beast which is similar to a cow and asserts, as a result, 'this must be a gayal.'

(i) Naiyāyikas' View on Nature of Comparison

There are quite a few different theories about precisely what kind of knowledge this resulting knowledge is. Gautama argues that it is sui generis, being neither a perception nor an inference. The reason for its not being perceptional is that its content includes a reference to linguistic usage of the word gayal, and usage cannot

1. darśana-smaraṇa-kāraṇakaṁ saṅkalanājñānaṁ pratyabhijñānaṁ ... tatsadṛśaḥ go-sadṛśo gavayaḥ.

Pm., p. 38

2. upamānaṁ ca mānāntaram, anumānād eva tadarthāsiddheḥ.

Nl., p. 531

be perceived. It is not inference, he says, since inference gives us knowledge about things which can be verified through perception.[1] He aphorises that comparison is a way of proving what is to be proved through a thing's sharing qualities with what is already known.[2] Vātsyāyana analyses this kind of knowledge as having for its cause (1) the memory of the conventional use conveyed to him earlier together with (2) perception of the animal.[3] Uddyotakara disagrees : for him the cause of such knowledge of comparison involves (i) the knowledge of the similarity between cow and gayal conveyed in the earlier discussion through the words of another with (ii) the perception of the similarity of this animal now presented to cows previously seen. Jayanta defends Vātsyāyana and attacks Uddyotakara. We cannot perceive similarity since both ex-hypotheses of the things whose similarity is supposed to be perceived are not present. The similarity is grasped directly from the verbal authority, and as Vātsyāyana believes, it is the memory of this similarity which is the first of the two conditions. Presumably Praśastapāda, keeping a similar view in his mind, classifies comparison as a species of verbal

1. (a) nāpratyakṣe gavaye pramāṇārtham upamānasya paśyāmaḥ.

Nd., 2. 1. 47, p. 530

(b) prasiddha-sādharmyād upamāna-sidher yathokta-doṣānupapatttiḥ.

Nd., 2. 2. 45, p. 528

2. prasiddha-sādharmyāt sādhya-sādhanam upamānam.

Nd., 1. 1. 6., p. 168

3. prajñātena sāmānyāt prajñāpanīyasya prajñāpanam upamānam iti ... samākhyā-sambandha-pratipattir upamānārtha ityāha.

Nb., pp. 168-169

4. samākhyā-sambandha-pratipattir upamānārtha. ... āgamāhitasaṁskāra-smṛtyapekṣaṁ sārūpya-jñānam upamānam.

Nv., p. 169

authority, which in turn is classified as a kind of inference.[1] But according to the Naiyāyikas comparison is the relation between the denoter (saṁjñin) and the denoted (saṁjñā). Comparison is the source of knowledge of relation either between a name (saṁjñā) and a thing (saṁjñin) or between a word and its denotation.[2] We have such knowledge when we are told that word denotes a class of objects of a certain description and then, on the basis of the given description we apply the word to some object or objects which suit that description, although we might not have seen them before. Here the knowledge of similarity is the causal condition par excellence (karaṇa), the memory of the reliable person's statement stands for function (vyapāra) and the knowledge of causal efficacy (śaktijñāna) from words like gayal is regarded as the result called analogy (upamā). As for example, somebody who has seen the cow in the city apprehends the similarity to a gayal from the speech of reliable person 'gayal is like cow' and he has knowledge in the form that 'the animal in front of me is similar to that cow.'[3]

(ii) Mīmāṁsakas' View on Nature of Comparison

Against this Nyāya view it is pointed out by the Mīmāṁsakas that the knowledge of the particular animal received from perception and the knowledge that such an animal looking like the cow is a gayal is obtained through memory of what was previously learned from some reliable person.

---

1. āptenāprasiddhasya gavayasya gavā gavaya-pratipādanād uapmānam āpta-vacanam eva.

Pb., p. 530

2. 'yathā gaur evaṁ gavayaḥ' ityupamāne prayukte gavā samāna-dharmamartham idriyārtha-sannikarṣād upalabhamānaḥ asya gavaya-śabdhaḥ saṁjñā iti saṁjñā-saṁjñi-sambandhaṁ pratipadyate.

Nb., p. 169-170 (1.1.6)

3. grāmīṇasya prathamataḥ paśyato gavayādikam /
sādṛśya-dhīr gavādīnāṁ yā syāt sā karaṇaṁ matam //
vakyārthasyātideśasya smṛtir vyāpāra ucyate /
gavayādi-padānāṁ tu śakti-dhīr upamā phalam //

Kā., pp. 352-353

Lastly, the knowledge that this particular animal is a gayal, is a mere inference from a new source, namely comparison, is not really so.[1] It would be placed under verbal testimony, since such type of knowledge, as the Naiyāyikas explain is produced by the statement of reliable person.[2] But even this knowledge is not recognised to be recognition.[3] On these grounds the Nyāya view of comparison is not tenable. In this way of refutation of Nyāya view comparison is expressed by the Mīmāṁsakas.

From the above discussion it is explicit that though the Mīmāṁsakas agree that the comparison is a separate source of knowledge, they admit it in quite a distinct sense. According to them, knowledge of similarity about an absent object is obtained by the means known as comparison. An instance will make this clear. One who has seen a cow previously in a town or other place, goes to a forest and finds a gayal and perceives its similarity to the cow which is not present there. He may then obtain by comparison the further knowledge that the cow in a town or elsewhere is like the gayal.[4] So Raghunātha says that the knowledge of similarity of the seen object in the recalled object is regarded as comparison.[5]

Such type of knowledge cannot be brought under perception. For, the object, the cow known to be similar, is not perceived then.

---

1. sadṛśād upajāyeta yā matiḥ sadṛśāntare /
dhyānādi-smṛti-tulyatvāt sā pramāṇaṁ kathaṁ bhavet //

Śv., p. 308

2. puruṣa-pratyayenaiva tatrārthaḥ sampratīyate /
tadīya-vacanatvena tasmād āgama eva saḥ //

Śv., p. 308

3. deśa-kālādi-bhedena yathānyatra viśiṣyate /
prameyaṁ naivam astyatra nagarasthānusārataḥ //

Śv., p. 308

4. nagara-dṛṣṭa-goḥ puruṣasya vana-sākṣāt-kṛta-gavayasādṛśyasyānena sadṛśī nagaragā gaur iti dhīḥ.

Pr.,p.77(xvi.6-7)

5. smaryamāne dṛśyamāna-sādṛśya-jñānam upamānam.

Pr.,p.77(xvi.6)

It does not come under memory, since though the object was perceived in the past, its similarity to the present object was not then known. And, therefore, this similarity cannot be said to be merely recalled. It is not also an inference. From a knowledge like 'this gayal is like the cow in a town or elsewhere', we cannot infer the cow in a town or elsewhere is like this gayal, unless we have another premise like 'all things are similar to another things which are similar to them'. And such a universal premise containing an invariable coherence between two terms is not really used in the above case where one arrives at the knowledge of absent cow's similarity to the present gayal, from the perception of the gayal as similar to the cow. So Pārthasārathi argues that such type of knowledge is not received from inference, since it is brought about even in the case of those whose invariable agreement yet is not grasped.[1] Such knowledge does not obviously arise from verbal testimony. In this context Udayana's statement can be noted. Such knowledge cannot be brought about through verbal testimony, since the man who hears that a gayal is like a cow is not given any further idea of the gayal's attributes and so does not know that gayal denotes the animal until he sees it.[2]

Śabara Svāmin seems to understand upamāna as what is named in western logic analogy. As for example, 'Just as you feel the existence of your own self, similarly by analogy you can believe that others also feel the existence of their own selves'. His definition of upamāna as knowledge of an unperceived object as being similar to some known object,[3] is not incompatible with the suggestion that he takes it as analogical argument.

---

1. na cānumānam, agṛhīta-sambandhasyāpyupajāyamānatvāt.

Śdī., p. 212-

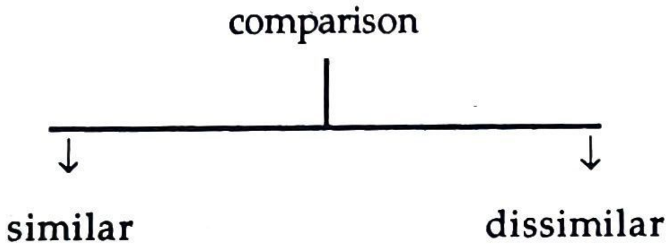
2. sādṛśyasyānimittatvān nimittasyāpratītitaḥ /
samayo durgrahaḥ pūrvaṁ śabdenānumayāpi vā //

Nkl. 3. 11., p. 121

3. upamānam api sādṛśyaṁ asannikṛṣṭe 'rthe buddhim utpādayati.

Mb., p. 12

However, the Mīmāṁsakas speak of only a single example of comparison, so that someone may say that they likely do not classify the comparison. But on the basis of the knowledge of similarily and knowledge of dissimilarity comparison may be brought under two heads, namely, comparison of similarity and comparison of dissimilarity. The example of the former category is already explained. The latter is, 'this is dissimilar to that'. It may be illustrated as follows, 'the camel is dissimilar to the horse'. The classification of comparison is given below :



Now we may conclude comparison by stating that knowledge through comparison is different from that through perception, since in such knowledge we know something which is not in contact with the sense organs. It is different from memory, since at the time the gayal was beheld the cow was not found. It is also different from inference because none of the causes necessary for inference is present. In this case the knowledge of the similarity and dissimilarity found in the cow is the causal condition par excellence (karaṇa) and the knowledge of similarity of the gayal to the cow and that of dissimilarity of the camel to the horse are the results of comparison.

CHAPTER—IX

PRESUMPTION

1. Nature and Definition of Presumption

The word arthāpatti goes under various translations as presumption, postulation, supposition, implication and assumption. If we comprise arthāpatti, according to the Naiyāyikas, within inference, it is rather rendered into inference from circumstances or disjunctive hypothetical syllogism. While both the Bhāṭṭa and the Prābhākara Mīmāṁsakas accept presumption as an independent source of knowledge and do not reduce to any other source, the Naiyāyikas, the Buddhists and the Sāṁkhyas do not admit it as an additional source.

Arthāpatti derivatively means imagination of something in a different way. When something is otherwise unintelligible, the assumption of what will make it intelligible is designed presumption. For example, 'there is rain when there are clouds' is known from the fact that there is no rain when there are no clouds.[1] One may object that this presumption is invalid because when clouds are present there is no rain. This is not acceptable. The argument in the question runs from the observation of the coherence of lack of rain with lack of clouds to the conclusion that clouds are necessary but not sufficient condition for rain. So Raghunātha holds that presumption is that by means of which something else is supposed for the establishment of inferred object. The definition is based on Pārthasārthi's presumption.[2]

---

1. arthād āpattir arthāpattiḥ. āpattiḥ prāptiḥ prasaṅgaḥ. yatrābhidhīyamāne 'rthe yo 'rthaḥ prasajyate so 'rthāpattiḥ. yathā megheṣvasatsu vṛṣṭir na bhavatīti. kim atra prasajyate ? satsu bhavatīti.

Nb., pp. 573-574 (2.2.1)

2. (a) pramitasyārthasyārthāntareṇa vinānupattim ālocya tadupapattaye yayārthāntara-kalpanā sārthāpattiḥ.

Śdī., p. 143

(b) pramitārthopapattaye yayārthāntara-kalpanā sārthāpattiḥ. Pr Pr., p.79(xvi.10)

As a pramāṇa presumption consists in the assumption of an unperceived fact in order to explain two apparently inconsistent things.[1] According to the Vedāntins, the presumption which is to be accomlished is effected through the knowledge which has already been accomplished.[2] It is the necessary supposition of an unperceived fact which alone can explain a phenomenon that claims explanation. When a given phenomenon is such that we cannot understand it in any way without supposition of other fact, we have to presume this fact by way of explaining the phenomenon. This process of explaining an otherwise inexplicable phenomenon by the affirmation of explaining fact is presumaption. A stock example that 'Devadatta must be out, since he is alive and not at home' will serve as an instance of this source of knowledge. Here is an apparent contradiction between existence and non-existence. Such presumption is required to resolve it. Raghunātha observes that from the knowledge of Devadatta's living but his absence at home one supposes that he is staying outside. The existence of Devadatta is testified by the means of the knowledge of his living. The existence is marked even in the house as the minor term, but due to its non-apprehension the non-existence is also a fact and consequently doubt arises about the validity of two issues of apprehension. That doubt is dissolved by the settlement between two by the presumption of the outside existence.[3]

---

1. pramāṇa-ṣaṭka-vijñāto yatrārtho nānyathā bhavet /
   adṛṣṭaṁ kalpayed anyaṁ sārthāpattir udāhṛtā //

   Śv., p. 320

2. upapādya-jñānenopapādaka-kalpanam arthāpattiḥ.

   Vp., p. 107

3. jīvato devadattasya gṛhāsatta-jñānād bahiḥ-sattva-kalpanā. ... jīvana-grāhakena hi pramāṇena devadattasya sattvaṁ pramāpitaṁ gṛhe 'pi pakṣe prāptam anupalabdhyā tu asattvam iti ... sandeha eva jāyate. sa ca bahiḥ-sattva-kalpanayā dvayor vyavasthayā nirākriyate.

   Pr.,pp.79-81(xvi.10,14-16)

2. Establishment of Presumption

Knowledge thus obtained is distinctive, since it is not to be reduced to perception or inference, and it is not of course, a case of verbal authority or comparison. The Prābhākaras are of opinion that it differs from inference because an element of doubt in the facts observed can be removed only by the supposition of something else. The followers of Kumārila such as Raghunātha, Narāyaṇa Bhaṭṭa and others argue that such knowledge cannot be included in inference because in the case of inference distribution (vyāpti) of the middle term is perceived in the positive example (sapakṣa-dṛṣṭānta) but in the case of presumption the distribution or coherence has not been yet grasped. In the above-mentioned example there is no invariable coherence between existence and non-existence of the same person. There is no need of the attribute of the subject (pakṣadharmatā) in presumption, but it is essential in the case of inference.[1] Such knowledge cannot be explained as perception because we do not see that Devadatta is at home. It is, therefore, distinct from perception etc.

However, the Vaiśeṣikas hold that presumption is inference to which it is contrary, whether based on perception or on verbal authority.[2] They also point out that in either case presumption is a variety of inference, since in one case the reasoning depends on invariable coherence between being alive and not being in the house and being outside the house.

The Mīmāṁsakas argue that such knowledge is not inference, for here we have an apparent contradiction in the premise, viz., 'Caitra is in this world which includes this room too and he is not

1. pakṣa-dharmātma-lābhāya bahirbhāvaḥ praveśitaḥ /
tadviśiṣto 'numeyaḥ syāt pakṣa-dharmānvayādibhiḥ //

Śv., p. 324

2. darśanārthād arthāpattir virodhyeva śravaṇād anumitā-numānam.

Pb., p. 534

in this room'. The Naiyāyikas and the Vaiśeṣikas object that one part speaks of an undistinguished presence of Caitra while the other part speaks of a distinguished absence of him. Thus there is no contradiction. So it is a case of inference with a negative premise. Other opponents also support it. They discuss this issue as follows : Presumption is not an additional source, since it is a species of inference. The Mīmāṁsakas say, as it is told previously, that the presumption comes in when two means of knowledge contradict each other. They further state that only when both the means of knowledge are particular there arises non-validity of one as in the case of shell-silver knowledge. But in the case of a general valid knowledge, inspite of its sublation through a particular one, there does not result its invalidity, the scope of its validity resides elsewhere.[1] This argument of Nārayaṇa Bhaṭṭa is elaborately discussed by Ptd. Cidānanda. He observes that inspite of contradiction the validity of the object in general is proved elsewhere. As in the mentioned instance that Devadatta is either at home or outside, since there are issues of contradiction in the case of fact that he is not at home and he is at home or outside. And in this case the invalidity does not come in. Because it is always negated as in the case of negation of silver by the knowledge 'This is not silver'.[2]

To include presumption in inference the Naiyāyikas speak of syllogism as follows :

Devadatta is outside the house,
Because he lives but is not in the house.

1. sādhāraṇa-pramāṇasya tvasādhāraṇa-mānataḥ /
bādhe 'pi sāvakāśatvād aprāmāṇyaṁ na jāyate //

Mm., p. 124

2. sādhāraṇa-viṣayasya tu prāmāṇyaṁ virodhe 'pi viṣayāntare vyavasthitam. yathā tavodāharaṇe devadatto gṛhe vā bahir vā saṁsthitaḥ, gṛhe nāvasthitaḥ, gṛhe bahir vāsthitaḥ iti viruddha-viṣayatvāt. na cāprāmāṇyam. idam rajataṁ nedaṁ rajatam itivat sarvathā viṣayāpaha-bhāvāt.

Ni., p. 158

Nārāyaṇa Bhaṭṭa states that such inference has a non-established existence. Because without some specification it would be impossible to determine his staying outside merely by his living. Before apprehension of his being outside, it is impossible to infer jointly of his being alive and his not being at home. So, to know his absence from home who is alive, that is the proban, and that is not known without the knowledge of his being outside.

One's staying outside one's house apprehended as previous valid knowledge testifies his living. In supporting the presumption as a different means of knowledge our author Raghunātha quotes Ślokavārttika. He observes that for the knowledge that Caitra is absent in the house and is also alive, he is staying outside cannot be conceived without presumption.[1] Presumption is, therefore, stands as a distinct means of knowledge and not included in inference.

3. Classification of Presumption

Taking in mind the words 'dṛṣta' and 'śruta' from the statement of Śabara Svāmin,[2] the Mīmāṁsakas distinguishes between two kinds of presumption. One is employed to explain something which is perceived (dṛṣṭārthāpatti), such as existence of a man outside the house who is alive, and the other is used to explain the meaning of words heard, such as in the case of uttering the word 'door' which implies the meaning 'shut up'. The word 'shut up' is derived from presumption. Besides, there are six kinds of knowledge depending on the six sources of knowledge. According to

1. devadatto bahiḥ san gṛhe 'sanniti niścinotīti so 'yaṁ pramāṇayor virodhī jñāyamāno bahiḥ-sattva-niścayasyārthāpattyākhyasy kāraṇam.

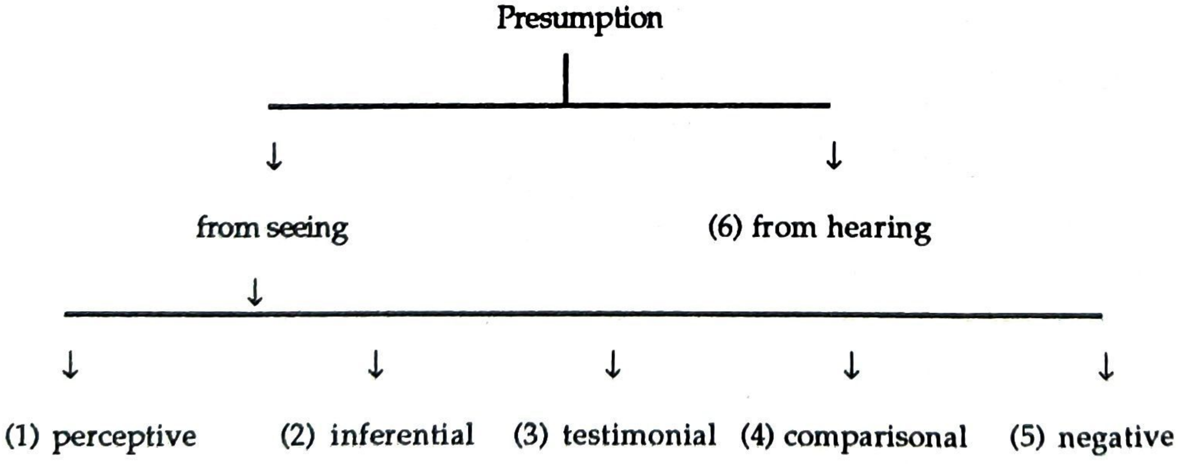
Pr.,p.81(xvi.6-18)

2. dṛṣṭaḥ śruto vārtho 'nyathā nopapadyate ityartha-kalpanā.

Mb., p. 12 (1.1.5)

the followers of Kumārila Bhaṭṭa, firstly the presumption is of two kinds, namely, presumption from seeing and presumption from hearing. The former, on the basis of other fivefold means of knowledge, is again branched off into five categories. They are from perception, inference, testimony, comparison and negation. Hence in addition to the fivefold subdivision the presumption from hearing is also counted. Thus we get six kinds of presumption. Of these six kinds of presumption the examples of the negative presumption and the presumption from hearing are already shown. The examples of the rest are as follows : (1) from perception of burning the imagination of burning capability of fire, (2) from inference of motion of the sun marked as moving from place to place the imagination of mobile force of the sun which is not proved in other way, (3) from hearing fat Caitra not taking meal in day the imagination of his taking meal at night, (4) from seeing a gayal the imagination of comparison with cow like 'the cow is similar to this' which is not proved otherwise.

Now the classification of presumption is charted as follows :



So on the basis of the statement of Śabara Svāmin presumption is of two kinds and on the other its classification is of sixfold.

CHAPTER—X

NEGATION

1. Nature and Definition of Negation

Another supposed means of knowledge, admitted by the Bhāṭṭa school of the Pūrvamīmāṁsā, is needed to explain the source of negative judgment. The Bhāṭṭas hold that non-existence is a distinct category which is apprehended through an additional means of knowledge called negation (abhāva) or non-apprehension (anupalabdhi). Here the word non-apprehension stands for non-perception. Perception refers to the external sense organs as it is already clear. The Bhāṭṭa Mīmāṁsakas add that objects may be twofold, positive and negative. Positive objects are grasped by positive sources, namely, perception and others, and negative objects are grasped by negative source. When there is a pot on this ground, I perceive it. But when there is no pot on the ground, I apprehend the absence of the pot through the ground.[1]

It should, however, be noted here that all non-perception or negation does not prove the non-existence of what is not perceived. We do not see a pot in the dark, nor do we perceive any such super-sensible entities as atoms, virtue, vice. But we do not judge them to be non-existent. If a thing should have been perceived under certain circumstances, then only its negation under those circumstances is a proof of its non-existence. It is the appropriate non-apprehension (anupalabdhi) which is the way of our knowledge of non-existence.[2] According to Kumārila and other

1. sarvaṁ hi vastu sadasadātmanā dvividham. tad yathā yatra sadrūpeṇa varttate ghaṭādi tat tadā tatra pratyakṣādibhir astīti pratīyate yatra tvasadrūpeṇa varttate tatra sadrūpeṇa bodhakānāṁ pratyakṣādīnāṁ sadrūpa-bodhanāyotpattuṁ yogyatve satyapi yo 'nutpādo dṛśyādarśana-yogyānupalam-bhādiparyāyo ... bhūtale 'tra ghato nāsti.

Śdī., pp. 234-235

2. tad-grāhakaṁ ca yogyānupalabdhir mānāntaram.

Bc., p. 46

Bhāṭṭas, after the mīmāṁsā commentary, negation is an independent means of knowledge. We perceive the vacant space, remember counter-correlate of an absence, say, the pot that is absent, and then we have the knowledge of the absence of the pot, which has no reference to the act of perception.[1] Raghunātha observes that negation is a distinct means of knowledge designated as the non-apprehension of the perceptible object.[2] As for example, somebody who was at home in the morning is asked at noon, whether Caitra who came in this home is present or not. Then he recalls the home only from the non-emergence of recollection of the perceptible Caitra. This confirms his absence in the morning and he, therefore, says that Caitra was not there at that time.[3] From this clear expression in the Pramāṇaratna the definition of negation runs thus : If a thing is not perceived, even when it is capable of being perceived becomes the source or means of valid knowledge. This is called negation that makes the non-existent. Śabara Svāmin also consents to this means of knowledge. He says that negation is the absence of the means of knowledge. Raghunātha states that the term negation of the means of knowledge is the negation of ascertainment and hence there is no contradiction.

2. Different Theories of Negation

Different theories of negation are found in oriental epistemology. Some philosphers deny negation as a means of valid knowledge. Other accepts negation but not as an additional means

1. gṛhītvā vastu-sadbhāvaṁ smṛtvā ca pratiyoginam /
   mānasaṁ nāstitā-jñānaṁ jāyate 'kṣānapekṣaṇāt //

   Śv., p. 342

2. abhāvo 'pi yogyānupalabdhyākhyaḥ pramāṇāntaram.

   Pr.,p.83(xvii.5)

3. yo hi prātaḥkāle gṛhe 'vasthito madhyandine pṛcchyate yo 'smin gṛhe caitra samāgataḥ sa kim asti na veti sa tadānīm eva yogya-smaraṇānudayād gṛhaṁ smaran prātaḥkāle tasyābhāvam avadhārayati 'nāsīt tadā caitra' iti.

   Pr.,p.83(xvii.6-8)

of knowledge. But the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas and the Advaitins accept negation as an independent means of knowledge. Now we discuss the different theories regarding negation.

(i) The Prabhakarite Theory of Negation

The Prābhākara school does not admit the negation as a separate source of knowledge. The knowledge of non-existence is inferred from the non-apprehension of something that would have been perceived if it were present. When we perceive the simple space and no pot in it, we state that there is no pot. The knowledge of the sustainer by itself (tanmātradhī) is what replies to negation. However, source or means of knowledge is necessary only to establish the knowledge of a certain object. There is no distinctive category to be named as non-existence, so there requires no extra-sixth means of valid knowledge termed negation.[1]

Kumārila states that without accepting negation as an independent source we can neither solve the conflicts between the results of vedic and non-vedic performance nor explain the relationship of its part and the whole.[2] He also wrangles with the Prābhākaras over the negation. He says that the term negation differentiates it from perception and the like. Because there is the absence of sources like absence of the objects.[3]

(ii) The Buddhist Theory of Negation

But the Buddhists and the Naiyāyikas have differnt theories regarding negation. The Buddhists hold that non-existence is

---

1. pramāṇaṁ khalu kasyāpi prameyasyāvabodhakam /
tatrābhāvasya kiṁ tāvat prameyam iti cintyatām /
meyābhāve tato mānam abhāvākhyaṁ kathaṁ bhavet //

Pp., p. 12, 14

2. karmāṇi sarvāṇi phalaiḥ samastāiḥ
sarvair yathāvac ca yad aṅga-kāṇḍaiḥ /
na saṅgatānīha parasparaṁ ca
nāṅgaṁ tad etat prabhavaṁ kratūnām//

Śv., p. 348

3. abāva-śabda-vācyatvāt pratyakṣādeś ca bhidyate /
pramāṇānām abhāvo hi prameyānām abhāvavat //

Śv., p. 348

directly perceived by the sense organs and no separate source of knowledge is required to apprehend it. The knowledge, 'there is no pot on the ground' means the apprehension of the ground with the absence of the pot. So the ground and the absence of the pot is perceived through the sense organs.

Thus the Buddhists agree that the negative facts are real, as the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas and the Naiyāyikas do, but unlike the former, they do not believe in negation as an additional source, as it is directly perceived by the external sense organs. So we find that Śāntarakṣita, the author of Tattvasaṁgraha, comprises negation of perception, while Dharmakīrtti reduces it to inference in his Pramāṇavārttika. So, according to the Buddhists, negation is a kind of either perception or inference, but not an independent means of knowledge.

(iii) The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Negation

The Naiyāyikas and the Vaiśeṣikas generally maintain that absence is perceptible. Hence knowledge about absence can be incorporated under the means of perception, inference or any other positive means of knowledge, so an independent negative means of knowledge is not acceptable. According to Vātsyāyana, the nature of the thing (tattva) consists in the being of the existent (sadbhāva) and the non-being (asat) of the non-existent (asadbhāva). Of these the things which do not exist can be known by a means of non-perception of the non-existents when the existents are not perceived. Things which are not present are known by the same source of knowledge as it would identify them if they were present.[1] Jayanta holds that negative knowledge cannot be explained without taking recourse to this additional means of knowledge. Sometimes we apprehend absence without eyes. The Bhāṭṭa Mīmāṁsakas growl that an absence has no colour, but the visible objects must have colour according to the Nyāya text. So the

1. ṣataś ca sadbhāva' sataś cāsadbhāvaḥ. sat sad iti gṛhyamāṇaṁ yathā-bhūtam aviparītam tattvaṁ bhavati. asac cāsad iti gṛhyamāṇaṁ yathā-bhūtam aviparītaṁ tattvaṁ bhavati.

Nb., pp. 24-25

absence cannot be grasped by the external sense organs. Jayanta argues that such account only applies to positive objects, not to the negatives. In the case of the negative objects, the relation connecting the eyes with the object is the relation of contact with the qualifier (saṁyuktaviśeṣaṇabhāva). It is the same relation by which we perceive inherence (samavāya).[1] However, where we are not perceiving the sustainer or substratum but remembering it with the counter-correlate. The Naiyāyikas cite the example that when we report that there is no one named A lives in a certain village, we remember our perception of A whose absence we had when we were previously in the village.

The non-existents are known as the non-existents, that is, in the form in which they really appear. Without being contradictory they become what they are. If the thing would exist it would be perceived, but as it does not exist it can be apprehended only by a process of inference. A's absence in the above-noted example can be apprehended by inference.

While Praśastapāda holds that negation belongs to inference, Vyomaśiva argues that it belongs to perception rather than inference. Perception has to be admitted to know the absence through the operation of the external sense organs. Vyomaśīva says that in the knowledge, 'there is no pot here on the ground', the absence of the pot is first known, and subsequently the ground only. The absence is qualifier and the ground is qualified. There is no need to accept a special sort of valid source for knowing the qualified entity which is the object of perception. Generally, that which grasps the counter-correlate of an absence knows the absence as well. Vācaspati also rejects the view that negation is a separate means by which we grasp the absence. It is suggested that when a man is asked later whether Mr. A was present in the room or not, and he responds, after remembering his experience in the room,

---

1. saṁyukta-viśeṣaṇa-bhāvākhya-sannikarṣopakṛtaṁ cakṣur abhāvaṁ grahıṣyati, yathā samavāya-pratyakṣatva-vādināṁ pakṣe samavāyam iti.

Nm., (I) p. 49

that there is no Mr. A. Such absence must be known, not by any contact of external sense organs with the object but by an independent means. Vāscaspati replies that this absence of Mr. A is known by inference. Udayana believes that the counter-correlate of an absence of a perceptible thing is perceptible by the external sense organs, so the absence itself is perceptible by the same external sense organs. One cannot rule out sensory knowledge of absence on the ground that something is there, namely, the ground or substratum where the absence lies.[1] In Kiraṇāvalī he says that absence is sometimes perceived and sometimes inferred. For example, the absence of pot is perceived on the ground because the external sense organs are in contact with the ground while we have the knowledge 'there is no pot on the ground'. Sometimes the absence, e.g. of Caitra in the room, is inferred from the reason (hetu) that Caitra is not perceived while the interior of the room is perceived.

(iv) The Bhattarian Theory of Negation

The Bhāṭṭa Mīmāṁsakas' theory is not in conformity with that of the Naiyāyikas. They say that this last, just told above, is not an inference, because the reason is non-perception of Caitra. This is not actually a property of the pakṣa in this case, the room. The purported inference is thus an independent means of knowledge named negation. It cannot be said that someone perceives it with his external sense organs because non-existence is a negative fact, which cannot stimulate any sense as a positive fact as the ground can. Such knowledge has taken place without operation of the sense organs. And hence negation is not perception.[2] Raghunātha cites pretty and precise example, 'When one remembers the object like home etc. which is found existing in its

1. Nkl., III Śl. 20-22
2. (a) na ca tad aindriyakam, indriya-vyāpārābhave 'pi tajjñānotpatti-darśanāt ... tasmān na pratyakṣo 'bhāvaḥ.

Śdī., p. 243-244

(b) abhāvo nendriya-grāhyaḥ sannikarṣābhāvāt. na ca viśeṣanādiḥ sannikarṣaḥ.

own nature and somebody asks other's absence that very thing is mentioned.' And he concludes that it is, therefore, not perception because contact with sense organ is missing.[1]

The Bhāṭṭas and the Advaitins hold that the non-existence of the pot on the ground is known from the absence of its knowledge. Non-existence of the pot is not inferred from its non-perception, for such type of inference is possible, if we already have the knowledge of a universal relation between non-apprehension and non-existence. It means : if we know that when an object, say pot, is not perceived it does not exist.[2] Nārāyaṇa Bhaṭṭa states that even the Naiyāyikas would, as a matter of necessity, admit that such knolwedge is brought about by negation, as it is explained, since the knowledge of absence in the morning cannot be generated by the sense organs in the evening. Hence to explain the direct knowledge of the pot's non-existence we have to accept negation as a separate and an independent means of knowledge. However, Raghunātha observes that negation is not the remembrance of non-existence known in the morning because Caitra of the morning does not appear in the knowledge. Therefore, something other than the remembrance only is the cause of apprehension of the negation of the perceptible object.[3]

From the above discussion and also from the clear expression in Pramāṇaratna it is explicit that according to the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas negation is a separate source or means of knowledge and is not included in other means of knowledge.

---

1. svarūpamātra-dṛṣṭaṁ sad veśmādyarthaṁ smarannapi tatrānya-nāstitāṁ pṛṣṭas tad eva pratipādyate ... na caitad adhyakṣaṁ indriya-vyāpārābhāvāt.

Pr., p.83(xvii.5-6)

2. jñāna-karanājanyābhāvānubhavāsādhāraṇa-karaṇam anupalabdhirūpaṁ pramāṇam.

Vp., p. 113

3. na ca prātaravadhṛtasyābhāvasyaivedam samaranam, prātaś caitrasya pratiyogino buddhāvanārohāt. tasmāt smaraṇānyas tu yogyasyābhāva eva grāhakaḥ.

Pr., p.84(xvii.8-9)

3. Classification of Negation

Negation is of two kinds, (i) one in the form of non-existence of the valid knowledge and (ii) the other in the form of non-existence of memory. The example of the former is the knowledge of the non-existence of the pot and the like by the non-apprehension of the object. The instance of the latter is the non-existence of the remembrance as in the example, 'the knowledge in the evening that Caitra was not present in the morning by the remembrance of the absence'. This division is made on the basis of the non-apprehension of the objects.[1]

4. Conclusion

Some other sources or means of valid knowledge are occasionally proposed. It is to be referred to that in Indian philosophy, there is a variety of opinions regarding the number of sources or means of valid knowledge. The Cārvākas recognise only one, namely perception. The Buddhists and the Vaiśeṣikas accept two pramāṇas, perception and inference. The Sāṁkhyas, the Yogas and some Naiyāyikas hold only three, perception, inference and authority. The Naiyāyikas admit four, namely, perception, inference, comparison and authority. The Prābhākaras admit five sources adding presumption with the four of the Naiyāyikas, but the Bhāṭṭas hold a brief for negation in addition to the five sources accepted by the Prābhākaras. The historians speak of these six sources and to them they add other two sources, namely concurrence

1. anupalambhas tu dvividhaḥ pramāṇābhāva-rūpaḥ smaraṇābhāva-rūpaś ca.

Mm p 136

and tradition.[1] Besides, the rhetoricians recognise intuition as a separate means of valid knowledge and others also acept another type of means called hypothetical argument (tarka). But according to the Bhāṭṭas all such sources are not really additional sources, so they may be termed as pseudo-sources of valid knowledge. They are as follows :

(i) Concurrence

The historians are said to have proposed that we require an additional means to validate knowledge of a part from the knowledge of the whole. If somebody has the knowledge of a crowd of thousand people he will obviously have knowledge of hundred people within that crowd. This is called concurrence (sambhava). Vallabha holds that an unperturbed knowledge of a segment from a plenteous association of aggregate is regarded as concurrence.[2] The knowledge of somebody's coat concurs with that of his size and shape only in virtue of the fact that he has a such and such coat and of such and such size and shape. From the knowledge of a coat we have to know its size and shape. Thus the knowledge of coat occurs together with its size and shape, so we get the knowledge of a coat's size and shape by the means of concurrence. But this is merely a kind of inference, since there are thousand people in this crowd, there are hundred people. This is due to the

---

1. pratyakṣam ekaṁ cārvākaḥ kaṇāda-sugatau punaḥ /
anumānaṁ ca tac cāpi sāṁkhyāḥ śabdaṁ ca te api //
nyāyaikadeśino' pyevam upamānaṁ ca kecana /
arthāpattyā sahaitāni catvāryāhuḥ prabhākarāḥ //
abhāva-ṣaṣthānyetāni bhāṭṭā vedāntinas tathā //
sambhavaitihya-yuktāni tāni paurāṇika jaguḥ /

Ms., II. 17-19, pp. 20-21

2. pracura-sāhacarya-samvedanāt buddhir abādhitā
sambhavaḥ yathā sambhavati meghe jalam iti.

NI., p. 542

distribution.[1] Even the Buddhists like Śāntarakṣita and Kamalaśīla state that the knowledge of a hundred from that of a thousand is inferred in the form of deduction because element of combination lies in the formation of an aggregate.[2] So concurrence is grasped by the means of inference. Such is the case with the knowledge of kuḍava[3] from that of āḍhaka.[4] It is due to distribution which pleads for inference.[5]

(ii) **Tradition**

The historians also admit an independent source of valid knowledge named tradition (aitihya), which is a type of knowledge derived from tradition concerning reports based on the saying of yore. It is a belief transmitted down from generation to generation. We may take an example that there is Kuvera in every banyan tree. However, mere report is not a source of valid

---

1. yat tu sahasra-saṁkhyāntargata-śata-saṁkhyāpramā-karaṇaṁ sambhavākhyaṁ pramāṇaṁ tat annumā-nāntargatam.

Bc., p. 47

2. samudāya-vyavasthāyā hetavaḥ samudāyinaḥ /
śatādi-sambhava-jñānaṁ sahasrāt kārya-liṅgajam //.

Tts., (I) p. 590

3,4. āḍhaka is a measure of grain equivalent to four prasthas and kuḍava is also a measure of grain, which is a fourth part of a prastha.

5. (a) yat tvadhikaṁ sambhavākhyaṁ pramāṇaṁ sahasrādi-saṁkhyayāvayava-bhūta-śatādi-saṁkhyāvagatiḥ āḍhaka-pramāṇenāvayava-kuḍava-parimāṇāvagatiḥ kaiścid iṣyate, tad avinā-bhāva-nimittatvād anumānam eva.

Śdī., p. 246

(b) ye punaḥ sambhavākhyaṁ pramāṇam icchanti — śatādi-saṁkhyā-paricchinneṣu vastuṣvantargata-viṁśatyādi-saṁkhyā-paricchinna-vastu-grāhakam, tad anumānān na bhidyate.

Pp., p. 292

knowledge, since there is no determination at all.[1] If its validity is proved, it can be included under verbal authority.[2] Tradition, therefore, is verbal authority if it is valid and not a separate means at all if it is not. Śāntarakṣita says that the tradition, intuition etc. frequently go astray by creaping into the fallacy too wide. So their validity is not accepted.

(iii) Intuition

Vātsyāyana mentions a kind of direct or immediate knowledge in the form of apprehension or insight like'I intuit that you are not feeling well' is called pratibhā, which may be translated as intuition. It is, to some extent, equivalent to what the Buddhists and others refers to as prajñā, insight. Intuition is the power of immediate understanding of something without conscious reasoning or study. It is a conviction of certainty that comes quite suddenly and instantly we are convinced that what comes to us is true. Examples of intuitive knowledge are cited as when we know immediately that a certain event like a long-lost brother will come tomorrow or that someone near and dear has died in a far away place and such conviction or assertion comes true. Praśastapāda refers that for ordinary people intuition occasionally offers valid knowledge. But for the gods and sages intuition is always valid knowledge. And the instrument of this valid knowledge is an

---

1. (a) aitihyam apyapratīyamāna-mūla-bhūta-pramāṇ-āntaraṁ puruṣa-paramparā-vacana-mātraṁ na pramāṇatāṁ pratipadyate.

Pp., pp. 292-293

(b) vaṭe vaṭe vaiśravaṇaḥ ityādikaṁ caitihyaṁ pramāṇam eva na bhavati nirṇayābhāvat.

Śdī., p. 246

2. (a) prāmāṇye 'pi vāgame' ntargatatvān na pramāṇāntaram.

Śdī, p. 246

(b) vaṭe vaṭe vaiśravaṇam iti caitihyam na pramiti-karaṇaṁ tattve 'pyāgamāntargatam.

Bc., p. 47

excellent means of knowledge. He gives intuition the status of ārṣajñāna.[1] It is a well-known fact that some poet writes that what comes to us in the 'flash' is true. If he has a 'sudden intuition' for his poetry, no doubt need be raised as long as he claims to know anything by means of the intuition. This view is propounded by the rhetoricians, so they are associated with this means of knowledge.

While Jayanta explicitly classifies intuition as a kind of perceptual knowledge and admits it as valid,[2] the Mīmāṁsakas dismiss it as means of knowledge. The Mīmāṁsakas argue that intuition is neither to ascertain the object known as valid nor apprehend valid reason.[3]

(iv) Popularly Acclaimed Knowledge

Popularly acclaimed knowledge (lokaprasiddhi) is also not regarded as an additional source, since it can be included under the other sources of valid knowledge.[4]

(v) Hypothetical Argument

It is occasionally admitted that hypothetical argument (traka), which operates somewhat as a kind of reasoning called 'reductio ad absurdum', is a separate means of valid knowledge.

---

1. cātma-manasoḥ saṁyogād dharma-viśeṣāc ca yat prātibhaṁ yathārtha-nivedaṁ jñānam utpadyate tadārṣam ityācakṣate.

Pb., p. 628

2. api cānāgataṁ jñānam asmadāder api kvacit /

pramāṇaṁ prātibhaṁ śvo me bhrātāganteti dṛśyate //

Nm., (I) p. 98

3. kāśyapīyāḥ punaḥ prātibha-jñānam ṛṣīṇāṁ dharme pravarttata ityāhuh. tat tu liṅgādyābhāsajatvāt prāmānaṁ na bhavati

Śdī., p. 52

4. loka-prasiddhir api pratykṣādyantargataiveti na pramāṇāntaram.

Śdī., p. 246

Vātsyāyana believes that this argument is by itself not able to generate valid knowledge, it is an ancillary technique and does not by itself give us knowledge.

Raghunātha says : Scholars pay attention only to six means of valid knowledge and quotes Rāmāyaṇa, 'Oh Rāma, in the world there are six means whereby everything is known'.[1] Other Bhāṭṭa Mīmāṁsakas harp on the same string.

Now in concluding this 'studies' it is said that the Pramāṇa-ratna of Raghunātha may be regarded as an authentic treatise concentrated specially on the pramāṇa part of epistemology. Though this treatise is really a compilation of the Bhāṭṭa Mīmāṁsakas, theories on the said part of epistemology, it shines with some originalities. It occupies an important position in the philosophical literature of India in general and the Bhāṭṭa philosophical literature in particular. It is a standard treatise on the Bhāṭṭa logic and the different means of knowledge. It was so long unknown to the learner due to its undecipherment and unpublication. It is quite natural that Raghunātha is deeply indebted to the previous writers both of the Bhāṭṭa and the non-Bhāṭṭa schools, so a fastidious critic may find in the Pramāṇaratna reproduction both of ipsissima verba as well as of thoughts with or without explicit acknowledgement. But this need not detract from the merits of the treatise because our author does not make a fetish of borrowing either of thought or of style of writing and he makes no scruple of inserting the arguments of the predecessors even in his own writing when the views are expressed there in accord with his position. It is absolutely explicit that Raghunātha with his extraordinary command of the Sanskrit idiom (e.g. jalāñjali syāt) could with the least difficulty express the thoughts in his own language and pass them off as his own original production.

---

1. pramāṇānāṁ ṣāḍvidhyaṁ tu — 'Rāma ṣaḍ śaktayo loke tābhiḥ sarvo 'pi dṛśyate' iti rāmāyaṇīya-vākyam api saṁvadati.

'Pr.,' p. 87 (xviii. 6)

SELECT

BIBLIOGRAPHY

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Artha-saṁgrah	Laugākṣi Bhāskara	Dr. Kāmeśvaranātha Miśra; Surabhāratī Prakaśana, Benares	1979
Bauddhatarka-bhāṣā	Mokṣākara-gupta	Dr. B. N. Singh; Āshā Prakāśan Varāṇasī	1985
Bhāṭṭacin-tāmaṇi	Gāgābhaṭṭa	Suryanarayana Sukla; Chowkhamba Sanskrit Series, Benares	1933
Bhāṭṭārka	Nīlakaṇṭha		
Bṛhatī with Ṛjuvimalā	Prabhākara Miśra Śālikanātha Miśra	Pdt. A. Chinnaswami Śāstrī; Chowkhamba Sanskrit Series	1929
Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṁsā	Goverdhan P. Bhāṭṭa	Chowkhamba Sanskrit Series, Benares	1962
The Fundamental Questions of Philosophy	A.C. Ewing	Allied Publishers Pvt. Ltd.	1984
Introduction to the Pūrva-Mīmāṁsā	Paśupati Śāstrī	Calcutta	1922

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Iṣṭasiddhi	Vimuktātmā	M. Hiriyana; Oriental Institute, Baroda	1933
Kārikāvalī	Viśvanātha Nyāyapañcā-nana	Chowkhamba Sanskrit Series, Benares	1982
Kiraṇāvalī	Udayanā-cārya	The Asiatic Society, Calcutta	1956
Logic	Alexander Bain	Longmans Green & Co.	1895
Mahābhāṣya	Patañjali	Motilal Banarsidass	1967
Mānameyodaya	Nārāyaṇa	C. Kunhan Raj & S. S. Suryanarayana Śāstrī The Adyar Library and Research Centre, Madras	1975
Mānasollāsa	Sureśvarā-carya	Vasumatī Sāhitya Mandir, Calcutta	1952
Mīmāṁsā-darśana (In Hindi)	Maṇḍana Miśra Śāstrī	Ramesh Book Depo; Jaipur	1960
Mīmāṁsā-darśana with Bhāṣya	Jaimimi and Śabara Svāmin	Jivānanda Vidyāsāgara	1883
Mīmāṁsā-darśana-vimarṣa	Dr. Vācaspati Upādhyāya	Bharatīya Vidyā Prakāśana, Delhi	
Naya-viveka	Bhavanātha Miśra	Ramānātha Śāstrī Madras University	1937

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Nītitattvāvir-bhāva	Cidānanda-paṇḍita		
Nyāya-binduṭikā with Nāyabindu	Dharmottara and Dharmakīrti	Śrinivāsa Śāstrī; Sāhitya Bhāndara Mewar	1975
Nyāya-darśana with comts.	Gautama and others	Tārānātha Nyāya-Tarka-tīrtha and Amarendramohan Tarka-tīrtha; Munshirām Manoharlāl Publishers Pvt. Ltd.	1985
Nyāya-līlāvatī	Vallābhā-cārya	Dhuṇḍhirāj Śāstrī; Benares	1939
Nyāya-mañjarī	Jayanta Bhaṭṭa	Suryanarayana Sukla; Chowkhamba Sanskrit Series	1971
Nyāya-ratnamālā		Baroda	
Nyāya-sāra	Bhāsarvajña	Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa; The Asiatic Society, Calcutta.	1910
Prabhākara-vijaya	Nandīśvara	Anantakriṣṇa Śāstrī; Sanskrit Sahitya Parishad, Calcutta	1926
Paramalaghu-mañjuṣā	Nageśa-Bhaṭṭa	Baroda Sans. Mahāvi-dyālaya	1961

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Prakaraṇa-pañcikā	Śālikanātha Miśra	Benares Hindu University, Benares	1944
Pramāṇa-mīmāṁsā	Hemchandra	Tara Publication, Benares	1986
Pramāṇa-samuccaya	Dinnāga	Mysore University, Mysore	
Pramāṇa-vārttika	Dharmakīrtti	Swami Dwarikadas Śāstrī; Bauddha Bhāratī; Vārāṇasī	1984
Prameya-kamala-mārtaṇḍa	Prabhācandra	Mahendra Kumara Śāstrī; Nirnaya Sagar Press, Bombay (satyabhāmabai Pandurang)	1941
Praśastapāda-bhāṣya with Nyāya-kandalī	Praśastadeva & Śrīdhara	Sampūrṇānanda University	1977
Praśastapāda-bhāṣya with Vyomavatī	Praśastadeva & Vyomaśi-vācāraya	Chowkhamba Sanskrit Series	1987 (samvat)
The Problem of Knowledge	A. J. Ayer	Penguin Books Ltd.	1976
Ṛgvedasaṁhitā		Damodar Satavalekar	
Śabda-śakti prakāśikā	Jagadīśa Tarkālaṅkāra	Dhuṇḍhiraj Śāstrī; Chowkhamba Sanskrit Series, Vārāṇasī	1973

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Sāhityadarpaṇa	Viśvanātha	Haridasa Śiddhāntavāgīsha	
Śaktivāda	Gadādhara Bhāṭṭāchārya	Goswami Damodar Śāstrī; Chowkhamba Sanskrit Series	1986
Sapta-padārthī	Śivāditya Miśra	Metropolitan Printing and Publishing House Ltd.	1934
Sarasvatī-kaṇṭhābharaṇa	Bhojarāja	Jīvānanda Vidyāsāgar; Calcutta	1894
Sarva-darśana-saṁgraha	Sāyana-Mādhava	Vasudeva Śāstrī Abhyankar; The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona	1951
Śāstra-dīpikā	Pārthasā-rathi Miśra	Swami Dwarikadas Śāstrī; Chowkhamba Prakāśana, Benares	1913
Śloka-vārttika	Kumārila Bhaṭṭa	Swami Dwarikadas Śāstrī; Tārā Publications	1978
Tantra-vārttika	Kumārila Bhaṭṭa	Gangadhara Jhā Śāstrī; Benares	1903
Tantra-rahasya	Rāmānujā-cārya	Baroda Central Library	1923

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Tantra-siddhāntaratnāvalī	Cinnaswami Śāstrī	Benares Hindu University, Benares	1944
Tarka-bhāṣā	Keśava Miśra	Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona	1937
Tarka-saṁgraha	Annambhaṭta	V. Ramaswamy Sastrulu & Sons, Madras	1952
Tārkika-rakṣā	Varadarāja	Vindhyesvari Prasada; Benares	1903
Tattva-saṁgraha with Pañcikā	Śāntarakṣita Kamalaśila	Swami Dwarikadas Śāstrī, Bauddha Bhāratī, Vārānasī	1981
Tattva-pradīpikā	Citsukhācārya	The Nirnaya Sagar Press, Bombay	1915
"	"	Chaukhambha Sanskrit Sansthan	1987
Theory of Knowledge	Roderick M. Chisholm	Prentice Hall of India Pvt. Ltd.	1987
Vaiśeṣikasūtro-paskāra	Kaṇāda and Śaṅkara Miśra	Chowkhamba Sanskrit Series	1969
Vaiyākaraṇa-bhūṣaṇasāra	Kauṇḍa-bhaṭṭa	Harekṛṣṇa Nibandha Bhavana	1976

Name of the Book	Name of the Author	Editor and Publication	Date of Publication
Vākya-padīya	Bharttṛhari	K. A. Subramania Iyre; Poona	1973
Vedānta-darasana with Bhāṣya and Bhāmatī	Bādarāyāṇa Śaṅkarācārya and Vācaspati Miśra	Durgacarana Sāṅkhyavedānta-tīrtha, Calcutta	
Vedāntadarśana with compts.	Śaṅkarācārya & others	Parimal Publications	1982
Vedānta-paribhāṣā	Dharmarāja-dhvarīndra	Śrīmohan Tarkatīrtha	1377 (vaṅgābdha)
Vyutpattivāda	Gadādhara Bhaṭṭācharya	Chowkhamba Sanskrit Series	1968
Yajñatattva-prakāśa	Chinnaswāmī Śāstrī	Printed in Madras - 4	1953

Glossary - cum - Index

Note : — It comprises chiefly the more important and more difficult words which recur rather frequently or scarcely.

A

abādhita unsublated, not contradicted. 125.

abhāva absence, as a means of knowledge, negation. 20-23, 31-38, 44-45, 47-50, 65, 83-87, 103-104, 116, 118, 128, 143, 154, 182, 224-234.

abheda non-difference, indentity. 38, 102.

abhidhā (vṛtti) abhidheya denotative (function), denotation. 67, 71, 110, 112, 204.

abhihitānvayavādin supporter of the doctrine of connection of the denoted words, holds that words by themselves can express their own independent meanings, which are afterwards combined into a sentence. 66-67.

adharma vice, demerit. 51-52, 227.

ādhāra sustainer, substratum. 28, 231-232.

adhikāra (vidhi) determination or statement of qualification to do particular duty. 73.

adhykṣa perception. 31, 84, 93, 116.

adhyāropa / āropa importation, wrong attribution. 43, 134.

adhyāsa illusion, hallucination, misapprehension. 29, 43, 132, 136.

adṛṣṭa unseen potentiality. 23, 90.

aitihya tradition. 86-87, 235-237.

ajñāna ignorance. 23, 135.

ākāṅkṣā expectancy. 64-65, 75, 113, 207-208.

ākāra / ākṛti / rūpa configuration, appearance, shape. 28, 49-50, 57, 59, 80, 88, 105, 108, 118.

akhyātivāda a theory of error that expresses the non-apprehension (akhyāti) of difference (viveka) between perception and memory. 43, 132-134, 137.

akṣaragrahaṇa acquaintance of the veda and its allied text. 2-3.

alaukika extraordinary, uncommon. 38, 102, 132, 164-65., 239.

alaukikārthakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of an extraordinary object. 132-133.

ālayavijñāna consciousness. 134.

anaikāntika / anekānta indecision (a fallacy). 54, 56-57, 107, 187.

ānanda bliss. 20, 21, 89.

anadhyavasāya indefinite or uncertain knowledge. 129-130.

Anantanārāyaṇa a bhattarian. 13.

Anantabhaṭṭa a bhattarian. 16

ānantarya absence of interval. 62, 109.

anavasthā (doṣa) (fallacy of) infinite regress. 197.

anirvacanīyakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of an indescribable object. 135-136.

Annambhaṭṭa a bhattarian. 17.

antaḥkaraṇa inner sense organ, mind. 27, 36-37, 93, 101.

anubhava / anubhuti experience. 23, 26, 35, 52, 65, 96, 106, 117, 145, 150, 181, 183, 185, 231.

anubhāvaka agent or cause of understanding. 63-65 109-110.

anubhāvanā realisation. 23, 96, 90.

anubhutatā experience. 30, 96.

anugatamati generic knowledge. 50,105.

anukula congenial. 69, 111.

anumāna reasoning, inference, act of drawing a conclusion from given premises. 28, 42, 44-49, 52-53, 51, 64-66, 77, 80, 87, 103-105, 109-110, 114-118, 126-129, 138, 141, 148, 152 154, 167-178, 187, 193, 196, 199, 202, 216-217, 220-221, 223, 225-226, 230-236.

anumeya inferable. 29, 31, 113.

anumitatā inferability. 30-31, 96.

anumiti inference, conclusion from given premises. 28-29, 35-36, 39, 42-47, 50-53, 55, 57, 65, 72, 94, 103-106, 108, 167.

anupalabdhi non-apprehension. 32, 34-36, 39, 51, 80, 83-86, 88, 100, 115-117, 222, 227.

anuvāda reinculcation, reiteration. 30, 50, 105, 125-127.

anuvyavasāya apperception. 22, 123, 125, 152.

anvaya grammatical connection, agreement, relation. 50, 69, 105, 111, 182, 219.

anvayavyatirekin positive-negative inference, distribution of agreement and difference, joint method. 44, 46, 49, 103, 170-171, 182.

anvitābhidhānavādin supporter of the doctrine of denotation of the connected words, holds that words in a sentence convey meanings not independently, but as connected with another. 61-62.

anvitapratipattivādin supporter of the doctrine of the apprehension of a sentence in regard to the connected meanings of the words, holds that words by themselves remain independent in a sentence by virtue of agreement and difference of distribution, but power of significance connotes the connected meanings of the words. 61-62.

anyathākhyāti a theory of error that says the apprehension of an object in different way from that as it actually exists. 133, 136-138.

anyonyāśraya petitio principii, begging the question. 28, 93.

Āpadeva a bhattarian. 14.

aparokṣa immediate, direct. 36, 42, 125, 155, 168-169, 233, 237.

apauruṣeya transhuman: 72, 76, 112, 201, 211-212.

à posteriori inference from observed facts to general conclusions. 180.

apramāṇatā / aprāmāṇya = apramātva non-validity, invalidity of knowledge. 22-23, 50, 63, 105, 144, 224.

à priori inference from general propositions to particular conclusions. 180.

apūrva Unprecedented. vii, 3, 7, 23, 25, 74-75, 82, 113, 115, 143.

apūrvavidhi an authoritative direction or injunction which is quite new. 73-74.

Appayadīkṣita a bhattarian. 12.

āpta worthy or reliable person, authority. 195-196, 199-201, 217.

āroha induction, inductive inference. 169, 171, 173-174, 180, 184.

ārṣa (vidyā) sage-like (intuition). 41, 238.

artha thing; object, meaning, sense. 25, 35, 60-63, 69-71, 79-81, 90, 109, 130, 195, 200-205, 212.

arthāpatti presumption. 25, 28, 30, 35-36, 50, 79-82, 88, 95-96, 105, 114-115, 118, 139, 142, 154-155, 170, 221-226.

arthavāda explanatory remark. 72.

asatkhyātivāda a theory of error that expresses the apprehension of non-existent object. 134.

āsatti contiguity, contact. 64, 207.

āstika orthodox; theist, believer in the authenticity of the veda. 119, 165.

asiḍdha unproved. 186.

asiddhi unestablished proof. 54, 187.

āśraya = adhāra sustainer. 35, 44, 100, 102-103, 170.

āśrayāsiddhi / svāśrayāsiddhi unproved sustainer. 54, 189.

atideśa exemplary. 72, 112.

ātmakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of soul which is in nature of consciousness. 134.

ātman self, soul; svarupa = nature. 29-31, 35, 37, 86, 117, 140.

ātmāśraya (doṣa) self-residing fault, ignoratio elechi. 23, 90.

avabhāsa appearance, knowledge. 41.

avaccheda (ka) distinguishing aspect, (agent of). 80, 114.

avacchedakatva distinctiveness. 70, 111.

avāntara fragment. 81, 109.

avaroha deductive inference, deduction. 168-169, 171, 173-174, 236.

avayava member, constituent. 53-55, 172-174.

ayathārtha invalid, false. 123, 131, 149, 153, 22.

ayutasiddha inseparable.

B

Bādarāyaṇa an ancient mimamsakite. 7, 60.

bādha(ka) sublation, one that sublates. 54-55, 58-59, 107, 136, 184, 187, 191, 224.

Bhartṛhari a grammarian and bhattarian. 8.

Bhāskarācārya a bhattarian. 12.

Bhāṭṭa a follower of (Kumārila-) baṭṭa, a bhattarian. 5-7, 11-12, 21, 27, 29, 31-32, 35, 52, 58, 77, 81, 83, 86, 122-126, 132-133, 138, 142 144-145, 150, 154, 158, 160-161, 165, 170, 177, 193, 200, 227-230, 233-234, 239.

Bhaṭṭakeśava a bhattarian. 15.

Bhaṭṭaviṣṇu a prabhakarite. 13.

bhāva presence, positive existence. 32, 55, 83-84, 96.

Bhavadāsa a mimamsakite. 7, 8, 60.

Bhavadeva a bhattarian who was a politician and adroit in a bout of logical disputation. 2.

Bhavanātha a prabhakarite. 11-13.

bhāvanākhya saṁskāra psychic trace. 23, 30, 90, 96, 140.

bheda divergence, difference. 50, 53, 105, 107, 130.

Buddhist a **Bauddha**. 134, 139, 148-149, 151, 154, 156, 176, 180, 184, 195, 198, 221, 223, 229-230, 237.

bhūyodarśana repeated observations. 47-49, 51-52, 104-105, 184.

bhrama error, illusion, hallucination. 24-25, 91, 125, 131-13' 35-139, 150, 154.
brāhmaṇa explar.ation of sarcred commandment. 1.

C

Cārvāka one who espouses Hindu materialistic system of philosophy. 49, 119, 162, 180, 183, 193, 214, 224, 234.
Cidānandapaṇḍita a bhattarian. 12, 56, 59, 224.
codanā scriptural injunction. 60, 73.

D

darśana philosophy. 119,-121-122.
Devanāthathākura a bhattarian. 14.
Devasvāmin a bhattarian. 7.
dharma virtue, right conduct, duty; merit, property. 29, 35, 37, 44, 48, 50, 87, 90, 103-105, 117, 129, 141, 144, 174, 227.
dharmin sustainer, substratum. 26, 31-32, 49, 52, 56-57, 59, 108, 129, 136, 178.
dhvani sound. 65, 76, 110.
dik /deśa space. 36, 49, 101,104, 128.
Dīnakarabhaṭṭa a bhattarian. 15-17.
doṣa defect, adverse quality, demerit, fault. 21-29, 51, 53, 65, 89, 105, 129, 131, 138, 147, 149-150, 171.
dravya substance, material. 18-19, 43, 73, 75, 118, 124, 130, 158, 206.
dṛṣṭānta example 45, 52, 65, 80, 106.

G

Gāgābhaṭṭa a distinct bhattarian. vi, 16-17, 39-40, 44-45, 56-57, 59, 68-69, 80, 142, 160-161, 175, 181, 184-185, 167, 205-206, 210.
Gaṅgādharamiśra a bhattarian. 12-13.
gamaka indicator. 48, 104.
gamya connotative; indicated. 42, 48, 104, 205.
gauṇi (vṛtti) metaphorical (function). 67, 69-71, 110, 112, 204-205.
gaurava expansion, overcomplexity, pervasion. 29-30, 62, 66, 69, 85, 95, 117.
Gautama/Gotama the sage and excogitator of Nyāya philosophy. 130, 170, 194, 211, 215.
gavaya gayal, a species of ox. without dewlap. 77-78, 89, 114, 217-220.
Govindaṭhākura a bhattarian. 14.
guṇa attribute, quality, merit. vi, 21, 43, 71, 89, 91, 112, 124, 130, 147, 149-150, 158, 206, 216, 239.
Guru Prabhākaramiśra, a celebrated teacher of the Mīmāṁsā, usually mentioned with Kumārila. 9, 77.
Gurumatācārya a distinct mimamsakite. 13.
grāhaka cause. 84, 116.
gṛhītagrāhitva apprehension of the apprehended. 52, 106.

H

Halāyudhabhaṭṭa a bhattarian. 12.
hetu reason, proban, cause. 22. 25, 64-65, 67, 107, 109-110, 168, 174-175, 181-188.
hetvābhāsa fallacy. 55-59, 107-108, 186, 191.

I

Indrapatiṭhākura a bhattarian. 13.
indriya sense organ. 29, 36-38, 41, 84-86, 95, 116, 201, 227, 230-232.
iṣṭatā end. 30, 96.
īśvara God. 21, 36-37, 40, 64, 71-72, 111, 156, 163, 165, 207.

J

Jaimini the celebrated sage and excogitator of Pūrva- or Karma-mīmāṁsā, a disciple of Vyāsa. He is said to have received the Sāmaveda from his master, and to have been its teacher. 5-6, 60, 67, 119, 156.

janakatā causality. 70, 112.

jāti genus, universal. 31, 38-39, 43-44, 102, 124, 158, 168, 206.

jātisaṅkara / jātisāṅkarya cross-connection. 38-40, 102.

Jayantabhaṭṭa (c. 880 A.D.) the Kashmiri Nyāya philosopher, author of Nyāya-mañjarī, an independent treatise on the Nyāya system together with incidental comments on the Nyāyasūtras. 127, 148, 200, 230, 238.

Jīvadeva a bhattarian. 16.

jñana knowledge. 21-30, 32, 34-41, 47-53, 63, 66-70, 84-87, 104-111, 117, 121-123, 127, 129, 131-141, 145-146, 148-157, 167-168, 173, 184-186, 199, 203, 206, 214-225, 227, 229-237.

jñānākhya sannikarṣa contact in the name of knowledge. 29, 94.

jñānalakṣaṇa cognitive connotation. 28-29, 38, 102.

jñātatā / jñātatva knownness. 21, 23, 26-31, 35, 76, 92-97, 114, 126, 139-141, 155, 164.

K

kāla time. 49, 104, 125-126, 128.

kālātīta mistimed. 188.

Kamalākarabhaṭṭa a bhattarian. 15.

Kamalaśīla a pupil of Śāntarakṣita and author of Tattvasaṁgraha-pañjikā (770 A.D.). 236.

Kaṇāda ancient Vaiśeṣika. 128, 170, 186.

karaṇa proximate or special cause, instrument. 28, 35-36, 39, 44, 62-63, 77, 84-85, 109, 154, 158, 217, 238.

kāraṇa cause, reason, factor. 22-23, 28-29, 35-36, 39, 44, 46-48, 51, 70-71, 73, 81, 84-103, 104, 111-112, 115, 128, 147, 180, 183, 217, 233.

karaṇatā / kāraṇatva causality. 22-23, 28, 61, 64, 68, 89, 90, 109, 180.

kārya effect. 29-30, 48, 80, 95, 180.

kāryakāraṇabhāva cause-effect-relation. 51, 106.

Kavīndrācārya a bhattarian. 16.

Kauṇḍabhaṭṭa a grammarian and bhattarian. 17.

kevalānvayin only-positive, method of agreement. 21, 45, 50, 103, 105, 169-171.

kevalānvayitva invariable agreement. 47, 104.

kevalavyatirekin only-negative, method of difference. 45, 47, 53, 170-171.

Khaṇḍadevamiśra a bhattarian. 15.

khyātivāda a theory of error. 132.

Kuvera evil spirit. 236.

kriyā = vṛtti function, operation. 67, 71, 110, 112.

Kṛṣṇayajvan a bhattarian. 17.

kṛtatā result. 30, 90.

kṛti action. 30, 90.

Kulluranārayaṇaśāstrī a bhattarian. 17.

Kumārilabhaṭṭa a renowned teacher of Mīmāṁsā philosophy associated with Prabhākara. 6-10, 55, 58, 67, 77-79, 81, 85-86, 131, 144, 151-152, 155, 157, 162, 183, 187, 200, 202, 226, 229.

L

lāghava = laghutva economy, in a limited sense, contraction. 27, 47, 51, 62, 104, 117.

lakṣaṇā (vṛtti) implicative (function) implication. 32, 64, 67-69, 71, 110-112, 204-205.
lakṣya implicative (sense). 67, 111.
Laugākṣibhāskara a bhattarian. 15.
laukika ordinary, common, commoner. 25, 27, 49, 75, 81, 81, 104, 112, 115, 164.
liṅga proban, middle term. 48, 59, 78, 80, 85, 104-106, 114-115, 168.
liṅgin probandum, major term. 104-105, 168, 170, 182-183.
lokaprasiddhi popularly acclaimed knowledge. 87, 138, 238.

M

Mādhavācārya a famous bhattarian. 13.
Mahābrata a bhattarian. 11.
Mahodadhi a prabhakarite. 11.
manas internal organ, mind. 28-29, 37, 66, 93, 101, 156, 163.
mānasa pratyakṣa mental perception. 27, 66, 131.
Maṇḍanamiśra a contemporary of Kumārila, mimamsakite and vedantin, said to have been defeated in controversy and proselytized by Śaṅkarācārya. 10.
maṅgala invocation; auspicious rite. 20.
mantra hymn. 1, 74, 87, 113, 118.
Mīmāṁsā a Hindu system of philosophy teaching the art of reasoning with the express purpose of aiding the interpretation of the veda, not only in the speculative but the practical portion. 1-5, 119, 121-122, 145, 151, 167, 175, 199, 214.
Mīmāṁsaka follower of Mīmāṁsā system, mimamsakite. 23-24, 28, 31, 42-43, 61, 64, 69, 71, 79-80, 127, 133, 140-141, 143-144, 146, 149, 151-153, 155, 163, 169, 175, 187, 195, 198-199, 202, 210-212, 214-215, 217-218, 220-221, 223-224, 230, 234.
Mīmāṁsā-samīkṣā a treatise on mīmāṁsā by Biswarup Saha, which deals with the following topics (1) illusion (i-v), (2) the means of knowledge (vi-xii), (3) the object of knowledge (xiii-xviii), (4) metaphysics (xix), (5) Brahman and Māyā or Avidyā (xx). 25.
mithyātva = bhrama error. 23, 42-43, 55.
Murārimiśra a distinct mimamsakite. 8, 11-12, 27, 122, 145, 159.
mūrtta material. 56-57, 83, 107.

N

Naiyāyika one who knows Nyāya philosophy. 124-125, 134, 137, 143-144, 148, 151, 158-160, 163, 175-176, 178, 180-181, 184, 195, 198-199, 202, 207, 210, 214, 215, 217, 221, 230-231, 233-234.
Nandīśvara a prabhakarite. 12-13, 157.
narasiṁhākāra man-lion type coincided with the half-man and half-lion form, assumed by Viṣṇu to deliver the world from the tyranny of Hiraṇyakaśipu, who was secure from gods, men and animals. 29-30, 95.
Nārāyaṇabhaṭṭa a bhattarian. 15, 21, 44, 59, 82, 168, 170, 182-183, 223, 233.
Nārāyaṇapaṇḍita a bhattarian. 18, 21.
nāstika heterodox; atheist, non-believer in the authenticity of the veda. 119.
nigamana conclusion. 53-54, 107, 174-176, 190.
Nīlakaṇṭhadīkṣita a bhattarian. 16.
nimi[illegible]a kāraṇa instrumental cause. 70

nirūḍa perennial. 6, 8, 111.

nirvikalpaka non-propositional, indeterminate. 36, 40-42, 86, 103, 161-163.

niścaya ascertainment, determination. 20, 184.

niyamavidhi a precept specifying something which, in the absence of that precept would be option. 73-74.

Nyāya exoteric system of Hindu philosophy excogitated by Gautama, literally means propriety or fitness, the proper method of arriving at a conclusion by analysis. 119, 156, 164-165, 167, 217, 230.

Nyāya-mīmāṁsā or Studies in the Nyāya a treatise by Biswarup Saha, that deals with analytical discussions and solutions of all the problems of Nyāya-Vaiśeṣika divided into ten chapters /dichotomized due to the distinction of expressly the means and the objects of knowledge in Sanskrit and English. 25.

P

pada inflected word, word. 60-65, 67, 78, 109, 118, 197, 201-203, 207, 209.

pakṣa subject, substratum, minor term. 28, 50, 57, 65, 105, 108, 168, 174-175, 177, 186, 189, 222, 232.

pakṣatā/pakṣadharmatā characteristic of minor term, the attribute of the subject. 28, 39, 44, 47, 50-51, 53-54, 80, 188, 223, 232.

pañcakāraṇi with five causes. 180.

Pāṇinīya Abhidhāna a treatise by Biswarup Saha, which comprises comprehensive Bengali version, elaborate annotation of Pāṇini's aphorisms of both the vedic and the classical Sanskrit accompanied with exhaustive corrections and solutions of questions. 1, 21, 88.

paramāṇu atom. 38, 42, 227.

parāmarśa deduction, knowledge of the minor premise in its connection with the major, logical datum, argument. 28-29, 39, 63, 109.

Parameśvarāḥ bhattarians. 13.

parārthānumāna inference for others. 53-54, 169-170, 176.

pariṇāma transformation. 86.

parataḥ-prāmāṇya extrinsic validity. 22, 24, 91, 145.

parisaṁkhyāvidhi an injunction that in acceptance of one rejects other. 73-74.

Paritoṣamiśra a bhattarian. 12.

parokṣa indirect, mediating. 29, 94, 155, 169.

Pārthasārathimiśra renowned bhattarian. 9, 11-12, 56-57, 64, 72, 76-77, 79, 83, 85, 149, 187-188, 219, 221.

pauruṣeya human. 72, 75, 112, 211.

phala result, effect. 30, 36, 75, 79-80, 83-84, 86, 113, 115, 125, 139, 141, 158, 167, 219, 220.

Prabhākaramiśra a teacher of the Mīmāṁsā philosophy, also called Guru. 7-8, 10-12, 32-55, 59-60, 80, 187, 192.

Prābhākara belonging to Prabhākaramiśra, prabhakarite. 5-6, 10-12, 31, 52, 56, 59-62, 64, 68, 79, 81, 83, 122, 124, 131, 137, 141-142, 145, 150, 155, 161, 165, 178, 193, 201, 221, 223, 228-229, 234-235.

prakāra predicate, qualifier, character. 25-26, 28-30, 89, 91, 95, 144.

prakāratā/prakāratva qualifierness, qualification. 26.

prakaṭatā/prākaṭya manifestation. 27, 30, 139-140.

pramā valid knowledge. 21, 24-26, 32, 35, 50, 52, 63-64, 77, 80-85, 91, 106, 121, 124-125, 144, 149, 158, 224, 234-235, 237, 239.

pramātva/prāmāṇya validity of knowledge. 20-24, 26-27, 29, 34-36, 52, 63, 71-72, 80, 89, 91, 93, 106, 124-125, 144-148.

pramāṇa proof, instrument or source or means of (valid) knowledge. iv, vi, 20-21, 26, 32, 35, 38, 42, 44, 51, 65, 71, 75-76, 79-81, 83, 87, 92, 99-100, 106, 109, 113, 115-117, 121, 126, 128, 193-194, 198, 222, 224, 227-230, 233-239.

pramātṛ knower, perceiver. 42, 121.

prameya object of knowledge. 20-21, 43-45, 47, 49, 58-59, 77, 80-81, 83-84, 103–105, 115, 121.

pramiti valid knowledge. 42, 79-80, 121.

prāpyakārin effective when one reaches to, sensory organ leads to the knowedge from asscociation with object of knowledge. 37, 158.

Praśastapāda (c. 350 A.D.) author of a treatise on the Vai śeṣika system entitled Pad ārthadharmasaṁgraha. 56, 126, 129, 186, 216, 231, 237.

prasiddhārthakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of a well-established or real object, but existing elsewhere. 138.

pratibandhaka counteracting or neutralizing agent. 22, 50, 52, 55, 105.

pratibhā/prātibha intuition. 41, 86-87, 237-238.

pratijñā hypothesis, premise. 53-54, 59, 107, 174-175, 219.

pratisandhāna recollection. 51, 106.

pratiyogin relalum, counter-correlate. 31, 33, 44, 50, 78, 84-86, 103, 105, 114, 117, 187, 228, 231-232.

pratyabhijñā recognition. 32-34, 42, 76-77, 113, 116, 163, 215, 218.

pratyakṣa perception. 27-31, 35-44, 47, 64, 77-78, 80, 83-87, 95-97, 99-100, 102, 116-117, 126, 129-130, 132, 135, 145, 154-168, 173, 200, 203, 215-216, 219, 223, 226, 229-234.

pratyakṣatā perceptibility. 124.

pravacana sacred treatise or instruction, oral instruction. 2, 7.

prayogavidhi injunction that makes allocation quick understood. 73.

Purūravas the hero of Kalid āsa's 'Vikramorvaśīya' meaning Urava śī, a celestial nymph won by Pur ūravas by display of his valour, which in Act iv depicts the hero wandering about demented in search of his lady-love. 136.

R

Raghunāthabhaṭṭa a bhattarian. iii, vii, 14, 20-22, 55-57, 60, 66-68, 89, 139, 142, 144, 150, 153, 157, 161, 169, 175-176, 182, 187-190, 205, 212, 218, 222-223, 225, 232, 239.

Rājacaṇḍamaṇidīkṣita a bhattarian. 15.

Ramakṛṣṇadīkṣita a bhattarian. 15, 17.

Rāmakṛṣṇabhaṭṭa a bhattarian. 13, 17.

Rāmānujācārya a prabhakarite. 18.

rasa taste. 37.

Ravideva a prabhakarite. 13.

S

Śabarasvāmin the author of Śābara-bhāṣya, a commentary of mīmāṁsā-sūtra. 5, 7-8, 60, 66, 79, 122, 139, 155-156, 170, 219, 225-226, 228.

śabda sound, verbal authority or testimony. 10, 25, 29, 31, 35, 41, 51, 60, 63, 72, 76, 80-81, 94, 109, 113-114, 130, 154, 194, 199, 203, 212-213, 216-217, 219, 223, 227, 234-235.

śābda-bodha/-jñāna verbal knowledge. 35-36, 60-63, 66-68, 72, 77, 109-110, 130, 202-203, 211.

sādhana proban, middle term. 46-47, 51-53, 103, 107, 174, 176-177, 186-187, 201.

sādhya major term. 28, 46-47, 51-52, 65, 103, 105, 168, 174-177, 181, 188, 190.

sahacāra/sāhitya coexistence, accompaniment. 64-47, 52, 103-104, 106, 177-179, 182.

śakti power, causal efficacy, potency. 21-25, 27, 61-63, 66, 68-71, 87, 89, 90, 92, 109, 111-112, 141-143, 151, 193, 197, 200, 207, 217, 226.

Śālikanātha a prabhakarite. 10, 13, 42, 44, 46, 54, 77, 81, 83, 142.

sāmagrī/kāraṇakūṭa conditions, aggregate. 22-23, 26-27, 29, 44, 47, 66, 75-76, 80, 87, 104, 117, 154.

sāmānya universal property, generality. 31-32, 34, 39, 44, 97-100, 102.

sāmānyadharma generic property. 136.

sāmānyalakṣaṇa generic connotation. 38-39, 102, 164, 185.

samavāya inherence. 26-27, 29, 231.

samavetasamavāya inherent inherence. 38, 160.

sambandha relation. 48, 69-71, 85, 104, 111-112, 116, 167-168, 173, 178-179, 181-193, 196-197, 207, 212, 231.

sambandhāsiddhi unestablished proof in relation. 54, 107.

sambhava concurrence. 86-87, 100, 234-236.

Śambhubhaṭṭa a bhattarian. 17.

saṁjñāsaṁjñisambandha a relation of denoter with the denoted. 78.

sāmpratikī current, a kind of the implicative. 68, 111.

saṁśaya doubt. 22-23, 25, 33, 56, 66, 68, 92, 100, 128-130, 150-152, 188, 222-223, 238.

saṁskāra impression, dispositional tendency, trace, improvement. 30, 43, 52-53, 65, 67, 90, 95, 96, 107, 110, 131.

saṁskṛtatā imbellishment. 30, 96, 101.

saṁvādin concordant with, unvarying. 25.

saṁyoga conjunction. 37, 44, 101, 161.

samyuktasamavāya conjunctive inherence. 37, 39, 101, 160.

saṁyuktasamavetasamavāya conjunctively inherent inherence. 37, 39, 101, 160.

samyuktasamavetasamavetasamavāya conjunctively inherently inherent inherence. vi, 37, 101, 160.

sandeha doubt. 34, 57, 59, 80, 100, 115, 139, 155, 183.

saṁyago conjunction. 37, 101, 160.

Śaṅkarabhaṭṭa a bhattarian. 15, 16.

Sāṅkhya or Sāṁkhya one who knows Sāṅkhya system of philosophy, which is founded by the sage Kapila and takes its name from its numeral or discriminative tendencies. 119, 147, 163, 214, 221, 234.

saṅketa indication, denotation. 66, 68, 110, 197, 201.

sannidhi = āsatti contiguity. 66, 208-209.

sannikarṣa = pratyāsatti contact, sense-object contact. 29, 31, 36-39, 42, 77, 80, 85, 102, 158-159, 161, 232-233.

Śāntarakṣita (c. 750 A.D.) a Buddhist author of Tattvasaṁgraha which

discusses principal doctrines of Buddhism. 230, 236-237.
sapakṣa positive example, similar instance. 174.
sapratisādhana with antiproban. 57, 108, 190-191.
satpratipakṣa = sapratisadhana. 57.
savikalpaka determinate. 36, 40-42, 78, 81-86, 103, 161-163.
Saugata follower of Sugata = Buddha, a Buddhist. 64.
savyabhicāra with deviation, varying. 57, 108.
śeṣa = avayava a part or fragment, unit, cell. 73-74, 76, 113, 117.
śeṣin = avayavin the whole. 73-74.
siddhārthaka revealed. 72, 112.
Ślokavārttika critical annotation of Śābarabhāṣya by Kumārilabhaṭṭa. 8-9, 225.
smāraka memento. 64-65, 100.
smṛti / smaraṇa memory, remembrance. 28, 30, 35-38, 41, 43, 52-54, 61-62, 64, 66, 77, 83-85, 95, 102, 106-107, 110, 116-117, 125-126, 131, 139, 165, 173, 184, 207, 215-217, 219, 233-234.
smṛtipramoṣakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of lifting memory. 139.
Somanāthadīksita a bhattarian. 16.
Someśvarabhaṭṭa a bhattarian. 12.
sphoṭa the real vehicle of conveying the sense which flashes on the mind when a sound is uttered. 10.
Śrikara a famous prabhakarite. 12.
Sucaritamiśra a bhattarian. 10.
svabhāva/svarūpa essential nature. 31, 48.
svābhāvikasambandha intrinsic or natural relation. 51, 179.
svādhyāya reciting or repeating or rehearsing of the veda or a section of the veda. 2-3.
svapna dream. 131
svaprakāśa self-illuminating, self-shining, self-illumination. 27, 125.
svārthānumāna inference for oneself. 53, 169-170, 176.
svarūpāsiddhi unestablished proof by nature. 54, 107.
svāśrayāsiddhi unestablished proof in its sustainer. 57, 107.
svarūpasambandhi innately related. 23.
svataḥ interinsic. 22, 27, 72, 147-148.
svataḥprāmāṇya intrinsic validity. 24, 139, 145, 152-153.
svatantra independent. 37, 80, 83.

T

tādātmya identity. 26, 38, 48, 50, 84, 105, 134, 138, 180, 184, 197.
tadutpatti origination, causality. 180, 184, 197.
tarka discussion; hypothetical argument, false assumption, reductio ad absurdum. 1-2, 51, 128, 181, 184-186, 235, 238-239.
tātparya significance, communicative intent, intention. 49, 62, 66-68, 70, 105, 111, 197, 207, 210.
tattva nature, reality. 119, 158, 165, 230.
tripuṭi triple, tripartite. 27, 124.
trairūpya / trailakṣaṇya threefold mark. 53, 186.

U

udāharaṇa example. 54, 174.
Udayanācārya (c. 600 A. D.) writes Nyāyakusumāñjali on proofs for the

existence of God, and Kiraṇavāli on Praśastapāda's commentary. 123, 179, 219, 232.

uddeśya subject. 26, 173-174, 193,

Uddyotakara (c. 600 A.D.) commentator of Nyāyavārttika on Nyāyabhāṣya. 58, 171, 216.

ūha / kalpanā imagination. 226.

Umbekabhaṭṭa a bhattarian. 10.

upadeśaka instructive. 72, 112.

upādhi imposed property, obstruction, condition, extraneous adjunct. 31, 44, 46-47, 51-52, 125-128, 138, 140, 179, 182.

upamāṇa comparison. 77-78, 80, 87-88, 114, 118, 154, 214-220, 223, 226, 234.

upamiti analogy, comparison, a conclusion from comparison. 35-36, 42, 77-78, 157, 217.

upanaya (na) application. 27, 53, 107, 174-176.

upapādaka instrument. 50, 105.

Upavarṣa an ancient mimamsakite. 7, 60, 77.

utpattividhi a kind of injunction. 73.

V

vācaka direct denoting expression. 27, 68.

vacana proposition. 52, 108, 173, 175-176, 183-185.

Vācaspatimiśra (841 A.D.) a philosopher of a versatile genus who writes Tātparyaṭīkā on Nyāyavārttika, Bhāmatī and other commentaries and independent treatises. 10-11, 137, 200, 231-232.

vācya denoted, expressed, denotation. 68, 205.

Vaiśesika one who knows Vaiśeṣika system of philosophy, a supplementary to the Nyāya, also called Atomic school, because it teaches the existence of a transient world composed of aggregations of eternal atoms. 119, 141, 163, 195-196, 198, 214, 223-224, 230, 234.

vaiśiṣṭya qualification. 44.

vākya sentence, statement. 61, 63, 68-69, 72, 75, 81-82, 87, 104, 111-113, 115, 117-118, 169-170, 194, 218.

Vañcheśvarayajvan a bhattarian. 18.

Varadarāja a prabhakarite. 16.

varṇa phonetic element, letter. 71, 76, 113.

vāsanā trace. 70.

vastu object, thing. 31, 41, 75-77, 85-86.

Vāsudevadīkṣita a bhattarian. 17.

Vātsyāyana also known as **Pakṣilasvāmin** (c. 200 A.D.) author of the Nyāya-bhāsya, a commentary on Nyāyasūtra. 128, 130, 167, 199, 216, 230, 237, 239.

vāyu wind. 26-27, 56, 58.

Vedāntadeśika a distinct mimamsakite. 13.

Vedāntin one who knows Vedānta system of Hindu philosophy which is the esoteric school and deals with the nature of the Supreme being called Brahman, selves (ātman) and world or universe and the inter-relation between them. Hence it is called **Brahmamīmāṁsā.** 119, 122, 165, 181, 200, 222.

Veṅkaṭeśvaradīkṣita a bhattarian. 16.

Veṅkaṭādhvarī a bhattarian. 15.

vibhu omniexistent being, all-pervasive. 36.

vidhāyaka prescriptive. 72-73, 112-113.

vidheya predicate. 26, 173.

vadhi injunction. 20, 72-73, 113, 142.

vīja seed, ground. 80, 115, 176.

Vījayīndrabhikṣu a vaisnava battarian. 14.

vinigamaka decision between alternatives. 62, 109.
viniyoga (vidhi) (injunction of) commission. 73-74.
vipakṣa (vp) example of difference negative example. 174.
viparītakhyāti a theory of error that expresses the apprehension of the object in reverse way. 43, 136.
viruddha contradicting, contradictory. 57-59, 130, 186, 191.
viṣaya object. 26-27, 30-32, 35, 52, 59, 79-80, 106, 124, 126, 129-132, 135-140, 152, 156-159, 167-170, 174, 193, 197, 204, 207, 215-219, 221, 229, 231-233.
viṣayatā/viṣayatva objectivity. 27, 29-30, 67-68, 96, 111, 138, 140, 155-156.
viśeṣa individual, particular, particularity, species. 42, 48, 76, 104, 113.
viśeṣaṇa = prakāra qualifier, attribute; distinct. 26, 29, 40, 74, 103, 113, 162, 231.
viśeṣaṇatā qualifierness. 29.
viśeṣya/viśiṣṭaitā qualificand, substantive. 26, 33, 139, 145.
viśeṣyatā substantiveness. 28.
viśiṣṭa qualified, distinguished. 40, 103, 162, 224, 231.
vṛtti operation or function of a word. 64, 67-69, 110-111, 203-207.
vyabhicāra departure, deviation, varying. 23, 47-48, 103-104, 181.
(a) vyakta (not) manifested. 88, 147.
vyakti individual or particular. 31, 76, 102.
vyāpāra = dvāra operation, function. 28, 35, 41, 61, 75-77, 86, 88, 109, 117, 141, 147, 154, 184, 217, 231-232.
vyāpaka distributor, major term, one that distributes. 44, 48, 50, 52, 104-105, 177-178, 183.
vyāpti distribution, coherence. 28-29, 39, 44-51, 54-59, 65, 71, 77-80, 104-106, 114, 128, 168-170, 173, 176-186, 189, 196, 200, 219, 221, 236.
vyāptipakṣadharmatā distributed character of minor term. 105.
vyāpya distributed, middle term, pervaded. 29, 36, 44, 48, 57, 104, 168, 177-178, 183, 189.
vyāpyatā / vyāpyatva essence of the distributed, a distributed aspect, distribution. 28-29.
vyāpyatvāsiddhi unestablished proof of distribution, fallacy of undistributed middle. 54, 57, 107, 189.
vyatireka difference, deviation. 49, 104-105, 186, 197.
vyatirekāsiddhi unestablished proof in difference. 54, 58, 107.
vyatirekitā / vyatirekitva logical method of difference. 46-47, 103.
vyavahāra practical affairs, empirical usage. 20, 24, 26, 35, 68, 87.

Y

Yajñanārāyaṇadīkṣita a bhattarian. 16.
yathārtha true, valid. 23, 35, 43, 123, 125, 127, 138, 149, 176, 186, 237.
yoga discipline control. 40.
Yoga a technical name of the system of philosophy founded by Patañjali and from his name called Pātañjala, pursues the method of the Sāṅkhya but it asserts the existence not only of individual souls, but of one all-pervading spirit, which is free from the influences which affect other souls. 234.
yogaja lakṣaṇa or **dharma** yogic property or attainment. 38, 40-41, 102, 164.
yogaja lakṣaṇa see yogajadharma. 101.
yogajapratyāsatti yogic contact. 161.
yogyatā semantic fitness, compatibility. 207-209.

Index of Couplets

Note :— It comprises all the verses which occur either in Nāgari or in Roman scripts in this 'Studies'.

अग्निना सिञ्चतीत्यादाव०	209
अतीतानागतेऽप्यर्थे	164
अत्र प्रामाण्यविषये	146
अत्राकांक्षा च योग्यत्वं	208
अथातो धर्मजिज्ञासा	18
अथैवं प्रतिजाने	19
अनुमेयेन सम्बद्धं	187
अप्रामाण्यं तु	146
अप्रामाण्यमवस्तुत्वात्	23
अभावषष्ठान्येतानि	235
अभावशब्दवाच्यत्वात्	229
अभावो वा प्रमाणेन	86
अभिधातुं पदैरन्यैः	74
अभिधेयाविनाभूत०	71
अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं	162
आत्मख्यातिरसतख्याति०	132
इदं रजतमित्यत्र	133
उपमां नयमार्गात्तु	23
उम्बेकः कारिकां वेत्ति	10
एवं स्वप्नेऽपि वस्तूनि	131
एष बन्ध्यासुतो याति	138
कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्य	23, 144
कर्माणि सर्वाणि फलैः	229
कल्पनालाघवं यत्र तं	143
कार्याकारणभावाद्वा स्वभावाद्वा	140
कार्यदीनामभावः कः	32
किञ्च प्रामाण्यमप्येवं स्वत०	148
क्षीरे दध्यादि यन्नास्ति	30
गुणोक्तलक्ष्मसद्भावादस्याश्च	142
गृहीत्वा वस्तुसद्भावं	228
गौरश्वः पुरुषो हस्ती	208
ग्रामीणस्य प्रथमतः	217
जगाद रत्नं किल	20
जन्मन्येकत्र भिन्ने वा	131
ज्ञातसम्बन्धनियमस्यैकदेशस्य	44,134
तत्र तावत् पदैः	194
तत्सन्देहव्युदासाय	81
तद्वृत्तीनां समवेत०	160
तद्विद्वांसोऽनुगृह्णन्तु	viii
तर्कः क्वचिच्छङ्कानिवर्त्तकः	128
तस्मात् त्रेधा चतुर्धा	141
तस्मात् त्र्यवयवं ब्रूमः	175
तस्माद् बोधात्मकत्वेन	24, 152
तस्माद् यदन्यथासन्तम्	133
तस्माद् यद् गृह्यते वस्तु	
ताद्रूप्येण परिच्छिन्ने	49
तेन जन्मैव विषये	154
तेनास्य ज्ञायमानत्वं	26
तेनेन्द्रियार्थसम्बन्धे	41
दीननाथसनाथेन	88
दुर्लभं सहचरित्वं	49
दृष्टः पञ्चभिरप्यस्मात्	81
द्रव्यक्रियागुणादीनां	19
द्रव्येषु समवेतानां	160
धर्मे प्रमीयमाणे हि	4
न चात्रातीव कर्त्तव्यम्	viii
न तावदिन्द्रियैरेषा	83
ननु प्रमाणमित्येवं	26
न प्रमानं स्मृतिः	125
न लोकव्यतिरिक्तं हि	41
न विमुञ्चन्ति सामर्थं	67
न शब्दाभेदरूपेण	42
नह्यत्यन्तमभेदोऽस्ति	32
नास्तिता पयसो दध्नि	33
न्यायैकदेशिनोऽप्येवं	235
पक्षधर्मात्मलाभाय	223
पदमभ्याधिकाभावात्	64

पदार्थस्तन्मतिर्वा स्यात् 61
पदार्थानेव वाक्यार्थं 63
पूर्वविज्ञानविषयं 52
पूर्वसंस्कारयुक्तान्त्यवर्ण० 202
प्रत्यक्षमेकं चार्वाकः 235
प्रत्यक्षादेरनुत्पत्तिः 86
प्रत्येकं सदसत्त्वाभ्यां 135
प्रथमं स्वतस्तत्र 146
प्रमाणं खलु कस्यापि 229
प्रमाणं चापि शब्दो वा 61
प्रमाणं प्रत्यभिज्ञानं 164
प्रमाणपञ्चकं यत्र 86
प्रमाणषट्कविज्ञातो 79, 222
प्रमाणाप्रमाणत्वे 146
प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा 60
प्राकृतात् कर्मणो 75
प्रामाण्यं ग्रहणात् पूर्वं 26
बाध्यते न्यायविद्भिर्यत्र 79
भावात्मके तथा मेये 86
भूयोदर्शनगम्या च 48
भूयोदर्शनतः शक्या 186
मीमांसाकुशलान् नत्वा 1
मुरारिपदचिन्तायां 12
मेयाभावे ततो मानमभावाख्यं 83
यत्कल्पनां विना 81
यदधीतमविज्ञानं 3
यदा तु यादृशः पिण्डः 42
यदि ह्येकान्ततो भिन्नं 33
यद् यदाकांक्षितं योग्यं 62,207
युगपद् ग्राहकाणां च 41
योग्यपदार्थविज्ञानं 83
यो यस्य देशकालाभ्यां 48
लभ्यमाने फले दृष्टे 3
लौकिकञ्चापि 23,25
लौकिकी प्रतिभा यद्वत् 41
वदन्ति केचित् 146
वाक्यार्थस्यातिदेशस्य 217
वाक्यार्थे तु पदार्थेभ्यः 201
विचित्ररूपं किल विश्वतत्त्वं 35
विद्यमानत्वसंसृष्ट० 81
विधिरत्यन्तमप्राप्ते 74
विना कल्पनयार्थेन 80
विनापि विधिना 3
विन्देम देवता वाचां 60
विपरीतमतो यत् 186
विषयेन्द्रियसम्बन्धो 160
विषयोऽन्यादृशस्तावत् 66
व्यवहारो हि लोकस्यापि 122
व्याप्तिधीपूर्विकां 44
व्याप्तिस्तर्काप्रतिहतिः 185
व्याप्यस्य गमकत्वं च 48
शक्तिग्रहो व्याकरणा० 68
शक्तित्वसामान्यवती 142
शाल्मलीग्रामसम्भूतो 13
शिरसोऽवयवा निम्नाः 33
श्रेयःसाधनता ह्येषां 19
षोढा विरुद्धतामाहु० 59
संहतार्थं ब्रुवद्वृन्दं 74
सकलपदान्तरपूर्ता० 63
सच्चेद् भाति कथं 135
सदृशादुपजायेत 218
समुदायव्यवस्थाया हेतवः 236
सम्बन्धो व्याप्तिरिष्टात्र 48, 183
साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षं 124
सादृश्यस्यानिमित्तत्वा० 219
साधारणप्रमाणस्य 224
साहित्ये मितदेशत्वात् 49
सिंहो व्याकरणस्य कर्तुर० 6
सूक्ष्मबेधेक्षणद्योत्या iii
सेयं प्रमाण० iii
स्थानं समानदेशत्वं 74
स्वतः सर्वप्रमाणानां 22, 151
स्वप्नादिप्रत्यये बाह्यं 173
स्वरूपसंख्याफलेषु xiii
स्थाणुरयं भारहारः 3